الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس ـ مستغانم ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ قسم علم الاجتماع

# المجتمع القبلي المغاربي بين النظريتين الخلدونية والانقسامية

## ( دراسة نظرية - تطبيقية مقارنة )

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع
تخصص الخلدونية وعلم الاجتماع السياسي للاسلام

إعداد الطالب
بلعباس الهواري

إشراف الدكتور
محمد حمداوي

لجنة المناقشة

-الدكتور: محمد بن جدية أستاذ محاضر بجامعة مستغانم رئيسا
-الدكتور:حمداوي محمد أستاذ محاضر بجامعة مستغانم مقررا
-الدكتور: الجنيد حجيج أستاذ محاضر بجامعة وهران مناقشا
-الدكتور:مرضي مصطفى أستاذ محاضر بجامعة وهران مناقشا
-الدكتور: نجاح مبارك أستاذ محاضر بجامعة وهران مناقشا

السنة الجامعية : 2009 /2010

# فهرستم

# مقدمة عـامة

تعتبر القبيلة بنية اجتماعية راسخة في القدم لها تأثيراتها المختلفة على كل المجالات الحياتية، حيث تظهر من حين لآخر كعامل محرك للأحداث والمواقف وصانعة للولاءات والانتماءات، وحين تكون في حالتها العادية فإن تأثيرها لا يزول بل يتجدد وينبعث من فترة لأخرى كنموذج تاريخي يكاد يعطينا قانونا في تفسير وتحليل العديد من الظواهر الاجتماعية والسياسية والفكرية.

وكما يقول الدكتور **جابر الأنصاري** فإنه "كلما واجه المرء ظاهرة تستعصي على التحليل في البداية فعليه أن يعمل قاعدة فتش عن القبيلة"، لأن المفعول القبلي قادر على التسلل إلى أي موقع من مواقع النسيج الاجتماعي والترسب في أعمق وأصغر خلاياه.كما أن العقل العربي لا يزال يستبطن ثقافة أعرابية أساسها القبلية كمحدد من محدداته.

إذن فالقبيلة ضاربة في أعماق التاريخ العربي، واستطاعت أن تستوعب المتغيرات، وأن تتعايش مع الظروف التي فرضتها عملية التحديث التي قام بها الاستعمار والدولة الوطنية بعده، فلم تتوقف العصبية التي هي مظهر القبليةSolidarité de corps عن إظهار حيويتها سواء في قلب الدولة أو الضواحي .في الريف أو المدن، في الأحزاب، الجيوش، الإدارات العمومية، إعادة إنتاجها تأكيد على حداثتها وعصريتها أكثر من مظهر بقاء تقليدي كما يرى **ريكاردو بوكو**[1].

وهي إضافة إلى ذلك تنظيم اقتصادي واجتماعي وسياسي وعسكري، ولقد لعبت الظروف التاريخية والجغرافية دورا حاسما في مسار القبيلة، ففي ظل تحدي الطبيعة الجغرافية والمعيشية في الصحراء لم تجد ثمة بديل سوى النظام القبلي بكل روابطه وأعرافه، وبما يتيحه من حماية وانتماء.

---

1 – Riccardo Bocco , ASABIYÃT tribales et états au moyen orient "confrontation et connivences in: MAGHREB-MACHREK N° 147, Jan, mars, 1995, p5.

إنه كيان يسمح بقيام تضامن  بين الفرد والمجموعة القبلية التي تحدد هويته، فالفرد لا يختار اسمه العائلي بل يجده جاهزا عند ولادته، ومقابل هذا الانتماء يُسخر الفرد نفسه لحماية القبيلة من غارات القبائل المجاورة، ومن عدوان السلطة المركزية فهو بذلك يذوب فيها ويجعل مصلحتها أعلى من مصالحه، هذا ما جعل البعض يعتبر القبيلة نقيضا للدولة باعتبار أن ولاء الفرد وانتماءه للجماعة الأولية يظل الانتماء الرئيسي الذي يستمر في الظهور في مختلف الظروف أقوى من الانتماءات الأخرى، وهذا ما يجعل من المهم تفحص الطريقة التي شكلت بها العصبية عملية تكوين الدول والهويات الجماعية لتفسير إن كانت الولاءات القبلية تتوافق مع الولاءات الوطنية أم لا ولماذا لا زالت لحد الآن تبرز حيويتها، وهو ما يلاحظ في الحياة الاجتماعية اليومية والذي لفت انتباهنا لدراسة هذا الموضوع.

## 1- تحديد الموضوع

يتناول هذا العمل بالدراسة والبحث موضوع العلاقة بين النظرية الخلدونية للعصبية والدولة وبين النظرية الانقسامية، وبالتالي محاولة الكشف عما إذا كانت النظرية الانقسامية مؤسسة على النظرية الخلدونية في العصبية كما يزعم الكثير من الدارسين.

لذلك فإن هذه الدراسة سوف تكون دراسة مقارنة تؤكد أو تفند التشابه بين النظريتين، واقفة على أهم الدعائم التي تتأسس عليها كل واحدة منهما.

إن العصبية التي تجعل في نظر ابن خلدون القبيلة تتحول من جماعة عادية إلى قوة سياسية مدافعة أو مطالبة.. والتي تنتقل عند غلبتها من القوة المؤسسة للدولة إلى الضعف المؤدي إلى انهيارها وتركها المكان لغيرها من العصبيات لإقامة واحدة منها بدورها دولة تعمر برهة من الزمن ثم يداخلها الهرم ويسارع إليها الانهيار.. إن هذه العصبية هي التي رأت فيها النظرية الانقسامية جانبا سلبيا وهو انطواؤها على نفسها

ورفضها لما سواها من العصبيات، الأمر الذي يجعلها غير قادرة على تأسيس دولة مركزية، والحال أن الصراع العصبي لم يمنع خلافا لما تقوله النظرية الانقسامية من قيام دول مركزية قوية أخضعت لسلطتها أقاليم واسعة تقطنها عصبيات مختلفة.

أضف إلى ذلك أن الصراع العصبي بعد قيام الدولة الإسلامية بالوحي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى أساس البيعة في عهد الخلفاء الراشدين حتى حينما انتقل نظام الحكم من الخلافة إلى الملك العضوض لم يكن صراعا بين قبائل لا تربط بينها أي ثقافة ، بل كان صراعا على المصلحة المادية وعلى السلطة الزمنية بين قبائل تشترك في الانتماء إلى ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية، ومن جهة أخرى تبدو النظرية الإنقسامية كاستمرارية معرفية ومنهجية للإرث الخلدوني الذي تركز حول المفهوم المركزي المتمثل في نظرية العصبية والدولة، إذ أن هذا الإقتراب الأنثربولوجي الذي ظهر في السياق الكولونيالي والذي اعتمده الأنتروبوولجيون في دراستهم للمجتمعات المغاربية يعتبر من أهم النماذج التفسرية المعول عليها غربيا في فهم سيرورة المجتمعات العربية .

تعد الانقسامية بحق، من بين النظريات التي مارست إغراء كبيرا على الباحثين، خاصة المهتمين منهم بمجال المجتمع القروي [1]بالمغرب العربي وشمال إفريقيا. وقد تبدو أهمية هذه النظرية وجاذبيتها أيضا، في طابعها التبسيطي، وفيما تقدمه من قدرة على استيعاب مختلف أشكال ومستويات الحياة الاجتماعية والسياسية، ضمن مقولات أكثر بداهة وأولية من قبيل: مقولة "النسب". هذه الأخيرة التي تشكل البنية الارتكازية لأي تحليل انقسامي، والمفهوم الذي تتحدد من خلاله وعبره كافة مستويات التنظيم الاجتماعي والسياسي "الانقسامي"؛ بدءا من أصغر وحدة (العائلة)، وانتهاءا بأكبرها وهي (القبيلة).

قد تبدو هذه النظرية إذن، وفي تركيزها الشديد هذا على مفهوم النسب، أقرب إلى نظرية ابن خلدون حول "العصبية القبلية"، لدرجة "يصبح ابن خلدون عندها أب التجزيئين (....

[1] - عبد الله حمودي: "الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة"، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق؛ مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، عدد(11) 1985، ص 193.

) خاصة لما يعالج (... ) علاقة الدولة بالمجتمع ومسألة اللاتمركز عند المغاربيين"[1].

وهنا بالذات تكمن إحدى أسس الطرح الانقسامي التي لم تأخذ حقها بما يكفي من الدراسة والتحليل. في الواقع، لا يمكن نفي ذلك التأثير القوي الذي مارسته النظرية الخلدونية هذه حول "العصبية"، ليس فقط على الانقساميين وحدهم، بل أكثر من ذلك على من سبقهم من مؤرخي وإثنوغرافيي الإدارة الكولونيالية الفرنسية. لكن الذي يمكن قوله بخصوص هؤلاء قد ينطبق – إلى حد بعيد – على الانقساميين: فالكل انطلق من "نصوص خلدونية مفصولة عن سياقاتها، أو دون أخرى تعدلها وتنقحها"[2].

لكن، إذا كانت إحدى أصول الأطروحة الانقسامية تمتد، بشكل أو بآخر، إلى حدود ابن خلدون ونظريته تلك حول "العصبية والدولة" كما صاغها في مقدمته الشهيرة، فإن الأساس النظري والإبستمولوجي – بالمعنى الدقيق للمفهوم – والذي يؤسس لهذه الأطروحة، قد يعود بأصوله إلى **السوسيولوجيا الوضعية Sociologie positive** خاصة مع إميل **دوركهايم E. Durkheim**. ونستحضر هنا بالتحديد، ما كتبه هذا الأخير حول المجتمع "القبائلي" بالجزائر، ضمن كتابه الشهير "حول تقسيم العمل الاجتماعي" باعتباره عملا مرجعيا في هذا الإطار.

لقد غذى كثيرا تلك النزعة "الانقسامية" التي سرعان ما تم احتضانها ضمن مشروع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأنجلو – سكسونية، خاصة مع الباحث الإنجليزي (إيفانس برتشارد)[3].

إذا كان الباحث الأنثروبولوجي **(إيفانس بريتشارد)** هو أول من طبق إذن مبادئ التحليل الانقسامي، في إطار دراسات ميدانية حول قبائل "النوير" السودانية وقبائل

---

[1]- محمد المباركي: **"بعض المعطيات حول الدولة والمجتمع خلال المغرب القديم"**، ضمن كتاب **"جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"**- مشترك. دار إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1992، ص 121.

[2]- بنسالم حميش: **"العرب والبربر في مختبر التاريخ الاستعماري"**، جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 13 أكتوبر، 1995، ص 4.

[3]- جون واتربوري: **"الملكية والنخبة السياسية في المغرب"**، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان 1982، ص7

البدو الموالية للزاوية السنوسية بصحراء "برقة" الليبية، فكيف يمكن تقييم محاولات من سبقوه في هذا التوجه الانقسامي: خاصة **(إميل دوركايم)** و **(روبير مونطاني) R.Montagne** ، وقبلهم **ابن خلدون** بالطبع؟

وما مدى مساهماتهم في بناء مفاهيمي، سوف يشكل رأسمالا تأسيسيا للبناء النظري الانقسامي؟ أو بشكل أدق: كيف، وإلى أي حد يمكن الحديث عن نوع من الاستمرارية والتقاطع بين الخطابين "الخلدوني" و "الانقسامي" حول المجتمعات المغاربية؟ وفي نفس السياق أيضا، ما هي أهم الموضوعات والقضايا التي تركزت حولها اهتمامات الباحثين الانقساميين؟ وما هي أهم الانتقادات التي يمكننا توجيهها لهم في هذا الإطار؟

هذا هو إذن الموضوع الذي تريد هذه الدراسة إثارة النقاش حوله معيدة النظر في النظرية الخلدونية بصفتها مصدرا للنظرية الانقسامية، ومدققة في مسألة ما إذا كانت النظرية الانقسامية أمينة في تعاملها مع المصدر، أم أنها لم تتخذ فكر ابن خلدون إلا ذريعة لتمرير محتواها قصد بلوغ غايات استعمارية.

## 2- الدوافع والأهداف

هناك عدة أسباب دفعتنا إلى تناول هذا الموضوع بعضها ذاتي وبعضها موضوعي، يصعب عرضها بالتفصيل في هذا المشروع، وسوف نكتفي هنا بأهمها:

### أ- الأسباب الذاتية

وأهمها هو رغبتنا في فهم النظرية الخلدونية فهما جيدا يمكننا معه التمييز بين النظريات التي قامت على أساسها فكانت أمينة أو غير أمينة في النقل عنها، كما هو الشأن بالنسبة للنظرية الانقسامية..

كما أن لدينا رغبة في قراءة هذه النظرية الأخيرة قراءة نقدية موضوعية لمعرفة الحدود التي يمكن ضمنها فهم المجتمعات القبلية، أو لمعرفة الثقل الإيديولوجي الذي عانى منه

هذا النوع من النظريات فجعل منها نظريات بعيدة عن الموضوعية والعلمية، وبالتالي غير كفيلة بأن تعتمد كنظريات تحليلية لفهم المجتمعات القبلية الإسلامية، وهذه الرغبة الملحة في فهم الفكر الخلدوني تنبع من كونه ملأ كثيرا من الفراغ وترك كثيرا من الفراغ فيما يخص دراسة المجتمعات الإسلامية والذي يحتاج إلى كثير من الإيضاح.

**ب- الأسباب الموضوعية**

فرضت النظرية الخلدونية نفسها كنظرية يمكن بها قراءة المجتمع الراهن بصفته مجتمعا يقدم العلاقات الجهوية والقرابية، وعلاقات المحاباة والمحسوبية، على العلاقات القانونية، كما كان الأمر في المجتمعات القبلية، والذي هو بذلك مجتمع يعيش نوعا من الانقسام الذي قد يحول دون قيام دولة بالمعنى الحديث للكلمة، بل إن هذا النوع من العلاقات غير القانونية تمارس حتى في الكثير من التكتلات السياسية وتحدد مواقف رجالها، فتجعل منها مواقف جديرة بالمجتمعات القبلية أكثر منها بالمجتمعات الحديثة.

غير أن هذه النظرية اهتمت بالقبيلة كقوة سياسية أولا وقبل كل شيء، أي أنها اهتمت بها في علاقتها مع القبائل الأخرى مهملة العلاقات داخل القبيلة نفسها وخصائصها المميزة، الأمر الذي يحتم على الباحث دراسة هذا الجانب في ضوء الدراسات الحديثة عن المغرب العربي والتي منها المدرسة الانقسامية.

**جـ- الأهداف**

مما سبق يتضح أن هذه الدراسة تهدف إلى تحقيق غاية معرفية تتمثل في مدى التطابق أو التباين بين النظرية الخلدونية والنظرية الانقسامية، ولا شك أن قراءة نظرية ابن خلدون في العصبية والدولة على ضوء الدراسات الحديثة وعلى ضوء التطورات الحاصلة في الواقع المغاربي والدولي سوف تكشف لنا عن حقائق جديدة لهذه النظرية وخصوصا مدى علميتها، كما توضح لنا عدة إشكاليات تتعلق بمجتمعاتنا الراهنة مثل راهنية مقولة القبلية والعصبية كآلية فهم وتحليل للمجتمع العربي المعاصر حيث نلاحظ عودة لمظاهر

قديمة نشأت معنا وفي ثقافتنا وهي مواضيع مرتبطة بعلم الاجتماع عموما وعلم الاجتماع السياسي خصوصا الذي يدرس العلاقة بين البنيات السياسية والبنيات الاجتماعية.

كما أنها وهي النظرية التي أشادت بموضوعيتها الكبيرة غالبية الدراسات وخصوصا الأجنبية منها، سوف تبين لنا مدى علمية أو بالأحرى محدودية النظريات التي اتخذتها ذريعة لترويج للأفكار الانقسامية والتفريقية والعدائية بغرض إنجاح "سياسة فرق تسد" الاستعمارية، وبغرض تكريس فكرة أن المسلمين عاجزون عن إقامة دولة مركزية، فوجب من ثمة عليهم الرضوخ للأمر الواقع وترك المستعمر يؤسس لهم الدولة التي عجزوا هم عن تأسيسها.

## 3- حقل البحث

تكتسي هذه الدراسة طابعا نظريا، تطبيقيا بحكم أنها لا تعتمد في جمعها للمعطيات العلمية على الدراسة الميدانية، ومع ذلك فإن حقل دراستها لا يقل أهمية عن الميدان كمصدر لجمع البيانات وهو يتوزع على المجالات التالية:

1- فكر ابن خلدون كما هو مجسم في مقدمته الشهيرة وفي كتاب العبر وفي تعريفه المعروف بالتعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا.

2- التاريخ العربي الإسلامي من مصادره الأصلية.

3- النظرية الانقسامية من مصادرها الأساسية كذلك، أما ما عدا هذه المجالات فيخرج عن حقل الدراسة فيمثل دعائم مرجعية نظرية تساعدنا في فهم حقل البحث أو في إجراء بعض المقارنات أو في استنباط بعض الحقائق العلمية.

## 4- منهجية البحث

تعتمد هذه الدراسة على عدة مناهج نراها كفيلة بمساعدتنا على فهم الموضوع وتحقيق الغاية المنشودة منه، وهي في مجملها ما يلي:

1- ***القراءة العلمية الموثقة***: في بطاقات فنية للمصادر التي هي معتمدة هنا كحقل بحث: نظرية ابن خلدون، والنظرية الانقسامية.

2- ***المنهج التاريخي***: وهو منهج يمكننا من تتبع الحياة القبلية الإسلامية ونشوء وتطور الدول في المراحل التاريخية التي عرفها المجتمع الإسلامي، أي منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء إلى غاية القرن الرابع عشر، ومن جهة.. وبعد هذه المرحلة في الفترات الاستعمارية الحديثة وما بعدها.

3- ***المنهج المقارن***: وهو المنهج الوحيد الذي يضمن علمية الدراسة لأنه يقوم في العلوم الاجتماعية مقام المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، مع ذلك يجب التعامل معه بحذر شديد في هذه الدراسة لأنها دراسة تجري مقارنة بين نظريتين وليدتي بيئتين ومرحلتين زمنيتين مختلفتين أيضا:

أ- النظرية الخلدونية وليدة البيئة الإسلامية والتي قامت بتحليل مجتمع في مرحلة لم تتجاوز القرن الرابع عشر.

ب- النظرية الانقسامية وليدة البيئة الأوربية في مرحلة الاستعمار والتي قامت بتبرير نظام رأسمالي في مجتمع حديث، وقد بلغ مرحلته الامبريالية في القرن التاسع عشر، ومع ذلك فالذي يشفع بإمكانية هذه المقارنة هو إدعاء هذه النظرية انتساب أفكارها الانقسامية إلى مرحلة سابقة للاستعمار متضمنة في أجلى صورها في النظرية الخلدونية.

## 5- خطة البحث:

بالإضافة إلى الفقرات غير المحورية، فإن هذه الدراسة تحتوي على المحاور الأساسية التالية:

1- دراسة القبيلة كقوة سياسية فاعلة في الحياة الاجتماعية ومؤسسة لدولة مركزية.

2- دراسة النظرية الانقسامية بصفتها نظرية عن القبلية كظاهرة عاجزة عن إنشاء دولة مركزية ومحتوية على خصائص انقسامية.

3- مقارنة النظرية الخلدونية والنظرية الانقسامية بناء على القراءة العلمية والنقدية لكلا النظريتين.

# الفصل الأول

# تحديد المفاهيم

# الفصل الأول :تحديد المفاهيم

## تمهيـد

هناك مقولة مشهورة لفولتير: "**قبل أن تتحدث معي حدد مصطلحاتك**"[(1)]، تتعدد المفاهيم وتتداخل وتتناقض مع بعضها حول القضية الواحدة، المصطلح في العلوم الاجتماعية حمّال تفسيرات عدة وهو لا ينجو من تأثيرات الإيديولوجيا والذاتية اللتان يضيفهما الباحث على رؤيته وتفسيره للمفاهيم المستعملة.

المصطلح هو تجريد للواقع يسمح لنا أن نعبر عن هذا الواقع من خلاله، وتحديد المفاهيم يكتسي أهمية قصوى في البحث الاجتماعي لأنه يمكّن من حصر المعلومات التي عليه جمعها ويمكن القارئ منذ البداية أن يعرف مقصد الباحث من المفهوم.

إن مفهوم القبيلة مفهوم مركب، للوصول إلى كنهه لابد من تفكيك عناصره الجزئية وفهم المفاهيم المرتبطة بها، ومن هذه المفاهيم المتفرعة، مفهوم الأسرة، القرابة، والنسب، الرئاسة والسلطة، العصبية، وغيرها خاصة إذا علمنا أن نظرية ابن خلدون التي موضوعها الحكم والملك، نظرية معقدة[(2)] يبحث فيها عن أصل الملك وتكوينه ونموه واضمحلاله.

وتتضمن هذه النظرية جملة من المفاهيم كالقبيل أو القبيلة حيث تلتف العصبية وراء شيخ أو رئيس ومفهوم الاصطناع حيث يتسع نطاق العصبية إلى ما وراء حدود الأسرة والقبيل، ومفهوم الحسب والنسب الذي هو أصل بزوغ سلطة ونفوذ الرؤساء على مختلف

---

[1]- د. إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1998م، ص 272.

[2]- انظر عبد السلام الشدادي في مقدمة تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، الجزء الأول ، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، الجزائر، 2006م، ص 42.

مستويات النظام الاجتماعي، فلنبدأ بأول نواة صغيرة يتشكل منها المجتمع الكبير ألا وهي الأسرة.

## 1- الأسـرة

تعدّ الأسرة [1]من أكثر الجماعات الإنسانية قدما وأكثرها شيوعا، يرتبط أعضاؤها بصلة قربى سواء أعاشوا تحت سقف واحد أم لا، هذه الروابط الوجدانية أو صلة الرحم تنتج عن طريق الزواج والولادة أو ما يسميه بورديو "بالرأسمال الزواجي والجنسي"[(2)] الذي يخلق الواجبات ويشرع الحقوق للجماعات المتضامنة، فهي نظام اجتماعي يدمج الأسرة كوحدة قرابية في النسق القرابي كله ويجعلها استمرارا للأنماط الأساسية للروابط العشائرية في تنظيم العائلة وعلاقاتها.

هذه العلاقات بين الرجال عن طريق النساء نبهت كلود ليفي ستراوس الذي شدد في أطروحته المنشورة عام 1949 بعنوان *"القرابة في بناها الأولية"* على أهمية الزواج كمكون للتحالف بين الجماعات حيث يحصل التعاون بينها عن طريق تبادل النساء بين العشائر والبطون في نظام الزواج الخارجي، ويسميه بالمبدأ التبادلي[(3)] الذي لا يتضمن فقط تبادل النساء بل حتى تبادل الهدايا ودعوات العشاء وغيرها لأجل رعاية وتمتين العلاقات التحالفية باعتبار هذه التبادلات أدوات أو ناقلات اتصال ولبنة في بناء الإيديولوجية كإسمنت يلحم مكونات البناء الاجتماعي ويساهم في ضمان استمرارية البنيات القائمة.

عرفت المجتمعات تاريخيا **ثلاثة أنواع من الأسرة:**

---

[1] _ dictionnaire de la sociologique sous la direction de : Raymond bourdon et autres ,quadrige puf, Paris 267

[2] – Bonte Pierre/ La tribu: nouvelles approches, revue prologue, N° 32 Hiver 2005, p 39.

[3]- لومبارك جاك، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م، الدار البيضاء، المغرب، ص 291.

**الأسرة النواة أو النووية** وتتكون من أب وأم وأطفال أو زوجين بدون أطفال وهي السمة الغالبة حاليا في المجتمعات الحديثة ومنها المجتمعات العربية، وهناك الأسرة المشتركة وتتكون من عائلتين نوويتين يجمعهما نسب مشترك كالأب مثالها: أخ وزوجته وأخوه وزوجته يعيشان تحت سقف واحد.

وهناك **الأسرة الموسعة أو الممتدة** التي يمكن أن تضم الأعمام والأخوال والعمات والخالات وأبناء العمومة وأبناء الخؤولة، ويشكل هؤلاء مع الأجداد والأحفاد أسرة ممتدة، وقد كانت لوقت قريب هي النموذج العام لمجتمعاتنا.

وفي هذا النمط من الأسرة يميز **راد كليف براون**[1] **في كتابه: "البنية والوظيفة في المجتمعات البدائية**"بين الأسرة الممتدة أبوية النسب والأسرة الممتدة أمومية النسب والأسرة المركبة من أبناء ناتجين عن زواج سابق سواء في حالة طلاق أو ترمل حيث تنتج علاقات قرابية جديدة كالإخوة غير الأشقاء زوج الأم، زوجة الأب.

من أهم خصائص الأسرة الممتدة سريان الثقافة الأبوية la culture patriarchal حيث يمارس الأب سلطة واسعة ويكون الزواج داخل القربى العائلية، أما المرأة فيجري تدريبها لتصبح مكرسة للواجب اتجاه زوجها، وقد عرفت هذا النوع من الأسرة الصين القديمة واليونان والرومان وطائفة الهندوس والمجتمعات العربية والإسلامية.

تقوم الأسرة بعدة وظائف أخطرها تلقين الأجيال الجديدة الثقافة والأخلاق والدين وقيم الجماعة أو ما يسمى بالتنشئة الاجتماعية وتمارس على أعضائها الرقابة والضبط الاجتماعي حسب ثقافة كل مجتمع والقيم السائدة داخل كل أسرة، فقد لاحظ هشام شرابي في دراسته عن المجتمعات العربية أن الأسر تتجه إلى توجيه الفرد منذ نعومة أظافره نحو الأشخاص أكثر من الأشياء[2] حيث ينمو الابن وشعوره بأن مسؤوليته اتجاه العائلة باعتباره سندا للأب وامتداد لحياته وبواجبه اتجاه إخوته وبذل ما في وسعه لأجل أقربائه

---

1- د. فاتن شريف، الأسرة والقرابة، در الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 2006م، ص 35.

2- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الأهلية، بيروت، ط2، 1977م، ص 42.

وليس لمجتمعه وهذا ما يجعله في يسر من أمره إذا وقع تناقض لديه بين مطالب مجتمعية ومطالب عائلية فيختار الثانية بسهولة لأن ولاء الفرد لقرابته.

وقد عزز هذا الاعتقاد لدى الطفل العربي في تعامله مع أشخاص خارج عائلته إذ يعتبرهم غرباء يغلب عليهم سوء الظن، لذلك فما إن يدخل الفرد الحياة الاجتماعية حتى يشعر بعدم الاطمئنان ،مما يخيب تجربته مع العالم الخارجي ويعيده لكنف عائلته التي تحكم قبضتها عليه وتمنعه في كبره من تحقيق استقلاله الذاتي وإذا ما حاول ذلك فسيكون مصيره النكير واللفظ من جسم العائلة أو العشيرة أو الطائفة،إضافة إلى التنشئة الاجتماعية تقوم العائلة بحماية أفرادها وتحديد المكانات الاجتماعية لهم كما لها أدوار اقتصادية إنتاجية.

تظهر هذه الحماية العائلية بصفة بارزة في المجتمع البدوي،حيث تشكل الأسرة شخصية معنوية فيجوز لأي فرد اعتدي عليه من أحدهم أن ينتقم من أي واحد من أسرة المعتدي حتى وإن لم يكن هو الجاني الأصلي وقد شاع في الريف المصري مصطلح العزوة[1] الذي يعني العائلة التي تسند الفرد وتحميه ولا حماية بدون كبر حجمها خصوصا من الذكور الذين تتدعم بهم قوة الأسرة ورهبتها.

الأسرة كظاهرة اجتماعية وبنية قرابية،تساهم في إنتاج المجتمع الكبير وتؤثر وتتأثر به،فمعرفة الأنظمة والتقاليد وعلاقات السلطة والتضامن داخل الأسرة تساعدنا حسب **إمانويل تود**[2] على معرفة الأنظمة السياسية وخلفياتها، فهي في نظره دولة مصغرة يستحوذ زعيم الأسرة على المهام الأساسية للسلطة وهي المهمة الدينية فهو رجل الدين في العائلة– المهمة السياسية: تمثيل العائلة في مجلس القرية أو العشيرة– المهمة التشريعية: إصدار الأوامر وحل الخلافات وتنظيم العمل الجماعي – المهمة الاقتصادية: التسيير والحفاظ على ممتلكات المجموعة.

---

[1]- د. علي فؤاد أحمد، علم الاجتماع الريفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص 126.

لكن كثيرا من هذه الأدوار بدأت تتقلص بعد التغيرات التي حدثت بفعل تدخل الدولة ومؤسساتها،التي أخذت العديد من الوظائف الأسرية التقليدية حيث أدى ذلك إلى تغيير مراكز القوة ومنها تغيير مركز سلطة الأب داخل الأسرة. من أهم الآثار الناتجة عن تكوين أسرة: القرابة والنسب[1].

## 2- القرابـة والنسب

لقد جاء في **موسوعة UNIVERSALIS** "[2] في **تعريف النسب** بأنه: "رباط قرابة عن طريق الدم لجد مشترك" هذا التعريف يجعل النسب ممتدا لخطوط لكن بعد التطورات التي حدثت في المجتمع الأوربي انتقل تعريف النسب ممتد على كل الخطوط إلى تعريف يقتصر على قرابة العصب من الأب حيث تعطي لنا الموسوعة ثلاثة أنواع من النسب:

– ***النسب الأبوي*** Lignage Patrillinéaire: يهتم أكثر بوجود الذكور أكثر من الإناث ويعطي سلطة أكبر للذكر.

– ***النسب الأمومي*** Lignage Matrillinéaire: يتميز بالانتماء عن طريق النساء وانعدام سلطة الرجل على امرأته مع بقاء هذه السلطة اتجاه أخواته، يقتصر دور الرجل على المجال الإنتاجي، من أمثلة هذا النسب قبائل الطوارق.

– ***النسب غير المتمايز*** Lignage indifferencie: يتكون من أشخاص ينتمون صعودا للجد المشترك ويمكن أيضا لشخص واحد أن ينتمي لعدة مجموعات انتساب تلتقي مع أحد أجداده.

---

2- د. مجد الدين عمر خيري، العائلة والقرابة في المجتمع العربي من كتاب: دراسات في المجتمع الغربي، اتحاد الجامعات العربية، الأمانة العامة، عمان، الأردن، ط1، 1985م، ص 182.

[2] - Encyclopedia/ Universalis- corpus 13- France 1992- p 781.

تحديد الانتساب بقرابة العصب من الأب لم يتمثله فقط الاتجاه الفرنسي بل تبعه حتى الاتجاه الوظيفي الأنجلوسكسوني (راد كليف براون– فورتيس)[1] الذي تبنى المبدأ السلالي الذي يقوم على الانتماء إلى جماعة من أقارب الدم وتحكمه البنوة الأحادية النسب حيث الانتماء يستند إلى طرف واحد من الأهل فقط سواء أكان أبا أم أما، ففي نظام البنوة الأمومية النساء فقط لهن حق نقل الانتماء إلى مجموعة الأقرباء الذين يخصون الأم وهي نفس المجموعة التي تنتمي إليها والدة أمهم".

إذا ابتداء ، تقوم القرابة على الدم سواء أكان أعضاء الجماعة القرابية يسكنون في مسكن مشترك أم كانوا منتشرين في أماكن شتى، فالذي يجمعهم هو الرباط العصبي المتولد من القرابة ووحدة النسب والذي يتحول في كثير من الأحيان من رابط طبيعي إلى واقع ثقافي يحدد المفاهيم وطرق التصرف.

لكن قرابة الدم وحدها لا تكفي باعتبارها واقعة بيولوجية بل لابد لها من رجل ثانية تتكئ عليها وتحفظ توازنها وهي قرابة المصاهرة الناتجة عن ظاهرة اجتماعية هي الزواج سواء أكان داخليا أم خارجيا حيث تحدد قواعد الزواج وعلاقات التبادل كما يراها **ليفي ستراوس** مجموعات الانتساب.

فمن خلال الانتساب الثنائي تجعل قرابة المصاهرة من الأصهار أقارب مباشرين لأنها تجعل الفرد عضوا في جماعتين قرابيتين في وقت واحد بشكل يؤدي إلى توسيع دائرة القرابة أكثر من خط القرابة الأبوي أو الأمومي وهذا النظام يؤدي إلى تشعب علاقات المصاهرة بين البدنات المختلفة وتكثيف روابط القرابة داخل المجتمع[2]، وعن طريق هذه الصلات تظهر الجماعات التضامنية من الأسرة الصغيرة إلى الأسرة الكبيرة إلى القبيلة.

---

[1]- بيار بونتي ميشال إيزار وآخرون، معهد الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا: ترجمة وإشراف: د.مصباح العيد، المعهد العالي للترجمة، ابن عكنون، الجزئار، ط1، 2006م، ص 719.

[2]- د. مجد الدين خيري،مرجع سابق، ص 187.

كما توجد مجتمعات لا تقتصر على علاقات الدم أو المصاهرة بل تدمج التبني كعلاقة اجتماعية معترف بها حيث يستبدل التبني قرابة طبيعية بقرابة اجتماعية، وقد كان شائعا هذا عند العرب من اعتبار المتبنى عضوا طبيعيا داخل الأسرة له كامل حقوق وواجبات أفرادها لكن بمجيء الإسلام نسخ الأمر وحرّمه، لأنه دخول نسب دخيل في نسب أصيل لكن أبقى على روابط أخرى كالحلف والولاء والإجارة التي سنتطرق إليها لاحقا.

وباعتبار النسب راية تميز الأفراد والجماعات وتؤدي إلى تفاخر بعضها على البعض الآخر،إهتم العرب كثيرا بأنسابهم وساد اعتقاد لدى بعضهم بأن دمائهم نقية ونسبهم عريق، فكانوا يرفضون التزويج خارج المجموعة حفاظا على دمائهم العربية الصافية لأن العرق دساس واعتنوا بالتسلسل النسبي فشكلوا شجرة النسب وكثر النسابون ولعل من أبرزهم ابن حزم الظاهري الأندلسي والذي أخذ عنه ابن خلدون سلسلة نسبه، وليس النسب فقط علامة تميز الأفراد وتحدد مكانتهم عن طريق الميراث والقواعد القانونية لنقل الأملاك بل يؤسس النسب لتكوين هويات متميزة إذ يسببه تواجد فئتان: فئة لها الشرف والأصالة القائمة على الحسب والنسب، أي استعلاء الدم وفئة أقل حظا اجتماعيا وهو ما اعتبره هشام شرابي يؤسس لسوسيولوجيا الأقليات(1).

يختلف النسب في المجتمع البدوي عنه في المجتمع الحضري، ففي المجتمع الأول حيث البدو فرضت عليهم الظروف الطبيعية القاسية العزلة والتجمع وقلة الاحتكاك بالآخرين توجّسا منهم مما جعل نظام الزواج يكاد يكون داخليا وهذا ما حفظ الأنساب من التلاشي.

أما في **المجتمع المديني** المتميز بالهجرات المستمرة والتبادلات باعتبار المدينة قضاء الرزق والاستهلاك والصنائع والعلوم وفضاء التحرر من كل رقابة اجتماعية فلا تعطى

---

1- هشام شرابي،البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987.

أهمية للنسب وقد أثر ذلك على العلاقات الاجتماعية في كل من البادية والحاضرة حيث تسود الأولى العلاقات الشخصية والقرابية وعدم وجود تفاوت لاعتقاد الجميع أنهم أبناء أصل واحد، بينما يطغى على الثانية أشكال اخرى للرابط الاجتماعي كالملكية، النفوذ، الجوار وتكون السيادة فيه للقانون وللدولة التي تمثله وليس للعشيرة أو القبيلة كما يرى **لويس مورغان**[1]، الذي كان له الفضل في إدخال الدراسة المقارنة لنظم القرابة لأول مرة في الأنثروبولوجيا.

ومن بين الاتجاهات التي اهتمت أيضا بالقرابة، هناك **النظرية التطورية الداروينية** التي تناولت القرابة في المجتمعات البدائية وجاءت على أنقاضها وعيوبها النظرية الوظيفية التي أرجعت اختلاف أنماط الزواج والقرابة إلى الظروف الاجتماعية السائدة في كل مجتمع على حده وليس إلى تطوره كما نظرت للمجتمع ككائن عضوي يتكون من أبنية متميزة مترابطة في وحدة كلية وأي تغيير في أي جزء منها يؤدي إلى تغييرات في الكائن العضوي ودعم هذا الاتجاه النظرية البنائية الوظيفية بروادها راد كليف براون الذي درس القرابة في كتابه: "البنية والوظيفة في المجتمعات البدائية" الذي ضمه أشكال القرابة ومصطلحاتها واهتم بمكانة الخال داخل الأسرة.

يضاف إلى **رادكليف براون**، عالم آخر ترك بصماته في الأنثروبولوجيا هو **كلود ليفي ستراوس** الذي اهتم بالأبنية الأولى للقرابة حيث اكتشف الزواج من أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة واعتبره البناء الأول لتبادل النساء، وأقام عليه نظريته في القرابة، إضافة إلى دراسته للطوطم والأساطير وارتباطها بالقرابة.

أما في علم الاجتماع الفرنسي فإن **إميل دوركايم** في كتابه: "**تقسيم العمل الاجتماعي**" الذي ظهر سنة **1893** تكلم عن المجتمعات وأشكال التضامن فيها بناء على المادة الأثنوغرافية التي حصل عليها حيث ميز في هذه الدراسة بين نوعين من المجتمعات.

---

[1]- د. صلاح مصطفى الفوال، علم الاجتماع البدوي، سلسلة كتب علم الاجتماع والتنمية، الكتاب الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1974م،

الأولى **بدائية تقليدية** تتميز بالبساطة وهي الشكل الأول للتجمع البشري، يتميز هذا المجتمع بالتجانس نظرا لتماثل أوضاعه الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية فينقسم إلى وحدات قرابية متماثلة ومتكاملة يسودها تقسيم بسيط للعمل لبساطة الإنتاج وأدواته وبساطة الحاجات ويسوده تضامن آلي وإحساس أعضائه بالمسؤولية الجماعية وخضوعهم للتقاليد.

ثم نتيجة للتطور ظهر مجتمع ثان تنطبق أوصافه على **المجتمعات الحديثة** يتميز بالتباين نظرا لزيادة أفراده وحاجاتهم وتحدد فيه المسؤوليات الفردية وتبرز فيه الطبقات الاجتماعية التي ينظم علاقاتها القانون ويتحول التضامن بن أعضائه من آلي إلى عضوي تجسده التنظيمات التعاقدية والاختيارية[1] عكس المجتمع البدائي الذي تحكمه القرابة.

هذا التقسيم لأشكال المجتمعات تبعا لنظام القرابة يعيدنا إلى مفهوم النسب وتقسيماته، فهناك النسب العام والنسب الخاص، إضافة إلى النسب الصريح وغير الصريح التي تكلّمنا عنها في السابق ونفصل بعض الكلام عنها فيما بعد.

يرجع **النسب العام** كما قلنا إلى نسب مشترك هو جد حقيقي أو افتراضي تنسب له المجموعة سواء أكانت فخذا أم بطنا أم عشيرة يجعلهم هذا الانتساب يلتزمون بنصرة من يشترك معهم في النسب الذي يمثل هويتهم الجماعية، وهذا الشعور الجماعي يعزز لدى الفرد الإحساس بالأمن في المجموعة خصوصا أثناء أوقات الخطر الخارجي وتسعى القبيلة من خلال إحياء صلة الرحم إلى تعزيز وجودها المادي والرمزي[2] وتقوية عصبيتها، وقد يعزز هذا النسب روابط أخرى كما رأينا من قبل كالمصاهرة، الأحلاف، الجوار فيسمى بعد ذلك بالنسب البعيد.

أما **النسب الخاص** فهو التعصب للأقارب وذوي الأرحام كأبناء العمومة والخؤولة فيلتزمون بنصرة من يشترك معهم في البيت والفصيلة ثم تأتي بعد ذلك نصرة المشترك معهم في الفخذ فالبطن، فالعشيرة، ويسمى هذا بالنسب القريب وهذا شعور فطري طبيعي

---

1- د. مصطفى الفوال، مرجع سابق، ص 121.

2- د. علي فؤاد أحمد، مرجع سابق، ص 174.

في الإنسان يدفعه للذود عن أرحامه بل يوجد حتى في الحيوانات. سواء أكان النسب قريبا أم بعيدا فإنه من شأنه تعزيز التضامن من الذكوري عن طريق مشاعر الشرف والحرمة وشعور عصبي يظهرأثناء الدفاع والهجوم ضد العصبية فيعبىء أفراد القبيلة لتحقيق أهدافها سواء أكانت هذه الأهداف تتمثل في حماية الأرض والأملاك أو تأكيد هوية المجموعة في علاقتها مع العالم الخارجي لذلك يعتبر بونتي أن الدراسات حول القرابة ونظمها تساعد على فهم النظام القبلي والعلاقات القائمة بين القبيلة والدولة[1].

### 3 - الشرف والحسب

هو قيمة مركزية تحدد القيم الموروثة لكل جماعة تحدد موقعها داخل المجتمع كما هو بالنسبة للفرد قيمة تكتسب أو تورث أو تضيع بفعل عدة عوامل فهو مجموعة الخلال الحميدة التي تبوء الفرد والجماعة مكانة محترمة ورأسمالا علائقيا واجتماعيا، فخلال الشجاعة والكرم والضيافة وحماية الضعيف والعدل والثأر قد تعتبر من شروط رئاسة شخص على مجموعة ما في بعض المجتمعات، فبقدر حفاظ صاحب الرئاسة على هذه الخلال حفظ رئاسته وربح المعركة حتى لو خسر أعوانه ويحفظ التاريخ الفرنسي قصة فرانسوا الأول الذي وجه رسالة لأمه **لويز دوسافوا Louise de savoie** أثناء معركة دوبافي De pavie قوله: "خسرنا كل شيء إلا الشرف" فالشرف مرادف للخوف على السمعة المؤسسة على الرجولة[2].

إن المجتمع هو الذي يضم قيم الشرف فلا يعترف به كطموح نحو الأفضل إلا باعتراف الآخرين فهو مرآة المجتمع الذي يعاقب أو يمجد رجل الشرف وقد اختلف المؤلفون في وظيفة القيم المنسوبة للشرف تبعا لاختلاف الزمان والمكان والأشخاص، فتختلف الزاوية التي يقرأ منها الشرف، حيث اعتبر كمثال للمساواة **(بيت–ريفرز 1977)** وبأخلاقية النزاهة ونبل الجسد والروح **(كاشل 1964)** واعتبره آخرون مرتبط بالثروة **(دايفس 1977**

---

[1] - Bonté Pierre/ la tribu ,op cit, p 36.
[2] - Encyclopedia/ Universalis- corpus 11, edition Paris France 1990, p653.

وأ.**كوتلرو 1971**) حتى أنه يظهر كأحد عوامل التراتبية الاجتماعية، حيث يرى **بورديو** أن هناك تناقضا بين رهانات الشرف مع المثال الأعلى للمساواة في المجتمع القبائلي[1]. ولاحظ (**جاموس سنة 1981**) تقاربا بين الشرف والبركة الإلهية تتجلى في عجائب وآيات، أما (**بلاك وميشو سنة 1951**) فيربطان الشرف ويحللانه داخل أنظمة الثأرالتي انتشرت كبديلة لسائر أشكال المؤسسات المدنية. تعطي خلال الشرف لصاحبها مكانة مرموقة داخل مجموعته وقد تؤهله لرئاستهم وبقدر حفاظه على هذه الخلال يحافظ على رئاسته لهم.

## 4- القبيلـة

هي أكبر وحدة قرابية في المجتمع العربي، تقوم على انتساب عدد من العشائر إلى سلف واحد مشترك هو الجد الأعلى، وغالبا ما يكون افتراضيا وتنسب حوله الأساطير، وهذا الاعتراف بالانتماء إلى سلف واحد يجعل العشائر تحافظ على ولاء أسمى للقبيلة حتى ولو أنها تتمتع بالاستقلال نسبي في أمورها الحياتية وقراراتها.

كما توفر القبيلة إطارا لهوية مشتركة ترتب حقوقا والتزامات على الأفراد المشتركين فيها رغم أن **جاك بيرك** ينتقد هذا التعريف بقوله: "أن القبيلة لا تنمو فقط عن طريق الاندماج (أي علاقات النسب) بل كذلك عن طريق التجميع الذي يقع بسبب تنقلات الغزاة أو تيهان الهاربين، حركات التوسع والانكماش التي يعرفها الاقتصاد الرعوي وتكاثر واختلاط المجموعات".

ويعطي **الأستاذ فيليب خوري** وصفا دقيقا لبنيات القبيلة وركائزها عندما يصفها بأنها "نظام وهي الأصل في المجتمع البدوي، فكل خيمة تمثل أسرة والمعسكر المكون من عدة خيام يسمى حيا، وأعضاء الحي الواحد يسمون قوما، ومجموعة الأقوام القريبة النسب

[1]- معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا،مرجع سابق، ص583.

يكونون قبيلة، يخضعون لرئيس واحد هو أسن أعضاء القوم، يتداعون إلى الحرب بصوت واحد، ويضيفون كلمة بني إلى الاسم الذي يجمعهم، ويتكلمون لغة واحدة وينتمون إلى أصل مشترك، كما يشتركون في ملكية منطقة من لأرض"[1].

ورغم أن هذا التعريف يسقط على القبائل المترحلة التي لا تملك أرضا إلا أنه من خلال عناصر التعريف نستخلص أن القبيلة هي مجتمع حقيقي واقعي يملك ويستغل أرضا أو قطعة من الطبيعة، يدعي ملكيتها بالغزو أو الوراثة، وأن القبيلة مستعدة للدفاع عن أرضها ولو بالقوة، وهذا ما يميزها عن مصطلح متشابه لها وهو **الإثنية ETHNIE** التي هي جماعة اجتماعية تشترك في اللغة والعادات والأصل، ويعيش أعضاؤها في مجتمعات متفرقة عكس القبيلة التي هي مجتمع حقيقي يشترك أفرادها في السيطرة على غطاء مكاني ويشتركون في استغلال خيراته "فالإثنية اقتسام مشتر للحقائق الثقافية دون امتلاك الأرض حيث تعطي الاثنية لأعضائها هوية ثقافية ولا تعطيهم أرضا ولا خبزا ولا امرأة والتي فقط القبيلة تمدك بها"[2]إستندت التعاريف السابقة إلى كبار اللغويين العرب **كالجوهري** في صحاحه الذي عرف القبيل بأنه "الكفيل والعريف" أما ابن منظور في لسان العرب فيصف القبيلة بقوله: "قبائل الرأس هي أطباقه وهي أربع قطع مشعوب بعضها إلى بعض...وبها سميت قبائل العرب والواحدة قبيلة وهي بنو أب واحد، وقبائل الرجل أحنّاؤه المشعوب بعضها إلى بعض وقبائل الشجرة أغصانها... والقبيلة صخرة تكون على رأس البئر، والقبيلة من ولد إسماعيل بمعنى الجماعة... والقبيل الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى كالزنوج والروم والعرب وقد يكونون من نحو واحد".

[1]- د. الفوال صلاح مصطفى،علم الاجتماع البدوي، سلسلة كتب علم الاجتماع والتنمية، الكتاب الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1974م، ص 207.

[2] - Maurice godelier/A propos des concepts de tribu, ethnie et état (formes et fonctions du pouvoir politique) in: Hosam Dawod et autres ouvrage collectif: Tribu et pouvoirs en terre d'islam Arm and colin, Paris 2004, p 292.

لحد الآن نريد أن نتعرف على **القبيلة**[1] **كبنية اجتماعية** لا كنظام اجتماعي الذي سنراه لاحقا ودائما في نفس السياق رتب علماء الأنساب قبائل العرب ترتيبا تنازليا حيث قسم **النويري في مؤلفه "نهاية الأرب في فنون الأدب"** أنساب العرب إلى ستة طبقات هي:

**1- الشعب:** وسمي كذلك لأن القبائل تتشعب منه وهو النسب الأبعد ومثاله عند العرب عدنان وقحطان وهما أصل العرب حيث قحطان أصل عرب جنوب الجزيرة وعدنان أصل عرب الشمال.

**2- القبيلة:** سميت كذلك لتقابل الأنساب فيها بعضها ببعض واستوائها في العدد ومثالها ربيعة ومضر ويدل المصطلح أيضا على اتحاد أو كنفدرالية قبلية.

**3- العمارة:** هي ما انقسم فيه أنساب القبيلة كقريش وكنانة.

**4- البطن:** هو ما انقسم فيه أقسام العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم وبني أمية، ترجم البعض البطن بالنصف La moitie فعند لوي[2] هي أنصاف قبائل، فحينما ينقسم المجتمع إلى جماعتين يكون كل شخص عضوا بالضرورة في إحداهما وينتج عن هذه القسمة تمايز الجماعتين، وقد ترجمها الآخرون بـ Lignage السلالة الذي أعطوه في نفس الوقت للبدنة أو Clan، كما يعني البطن عند جماعات عربية وعبرية أخرى الرحم UTERUS لذلك يرى سميث روبرتسون[3] أن هذه الجماعات ذات نسب أمومي يسبق النسب الأبوي.

**5- الفخذ: phratry** هو ما انقسم فيه البطن كبني هاشم، أو هو اتحاد عشائر تربط بينهما روابط القرابة حسب ميردوك أو مصالح مشتركة حسب لوي، رابطة القرابة في

---

1 - محمد الطيبي العرب، الأصول والهوية ، دار الغرب للنشر والتوزيع 2002 ص 223

2- د. محمد عبده محجوب، طرق البحث الأنثروبولوجي النسق القرابي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م، ص 193.

3 -Hosham Dawod/ Tribus et pouvoirs en IRAK in: Tribus et pouvoirs en terre d'islam ouvrage collectif, Armand colin, Paris 2004, p 240,241,243.

الفخذ تمتد إلى 4 أو 5 أجيال تربط أولاد العم بنسب أبوي إلى حد مشترك: يختلف هذا المصطلح حسب المناطق، ففي العراق مثلا يطلق عليه بديدة جمع بدايد أو فندة جمع فِند حسبما ذكره المؤرّخ العراقي عباس العزاوي[1].

**6-الفصيلة:** هي ما انقسم فيه أقسام الفخذ كبني العباس وبني طالب، إذا جمعنا البنيات السابقة نصل إلى أن "الشعب يجمع القبائل، والقبيلة تجمع العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن يجمع الأفخاذ والفخذ يجمع الفصائل والفصيل يجمع الرهطّ"[2].

وأضاف آخرون إلى هذا الترتيب:

**البدنة أو الحمولة:** هي اتحاد عدة أسر تربط بينهما رابطة الدم، عادة ما يكون نسبا أحاديا مباشرا، غالبا ما يتوزع أفراد الحمولة الواحدة على عدد من الأحياء والمدن، ومع ذلك يحافظون على روابط اجتماعية وسياسية واقتصادية رغم التغير في مضمونها وعمقها، ورغم قوة هذه الرابطة إلا أنها تنطوي على مقومات انقسامها: ويحدث ذلك أثناء تنافس فرعين أو أكثر من فروعها ينتهيان في نسبهما إلى شقيقين ينحدران مباشرة من الجد الأكبر. وبمرور الوقت وتعاقب الأجيال قد ينسى أعضاؤها الخط القرابي الذي يربطهم بمؤسسها فتستبدل الفروع الجديدة في بعض المجتمعات الجدة الكبرى التي نسوها بجدة مفترضة[3] لغة الحمولة تثير إلى التعاون المتبادل بين نفس أعضاء هذه الجماعة فهي من فعل حمل فهم يحملون بعضهم البعض في السراء والضراء.

يشكل عدد أفراد الحمولة وقوتهم عاملا في النفوذ السياسي والمادي لها، ولا نقصد كبر الحجم بالعدد فإذا كانت هناك حمولة كبيرة لكنها فقيرة ولم تنسج علاقات مع حمولات أكبر منها على المستوى المحلي، الجهوي، الوطني فانها لا تستطيع تأمين هيبتها والحفاظ

---

[1] - Hosham Dawod/ Tribus et pouvoirs en IRAK in: Tribus et pouvoirs en terre d'islam ouvrage collectif, Armand colin, Paris 2004, p 240,241,243.

[2]- د. سالم لبيض، من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد26، نوفمبر 2000، ص 48-49.

[3]- د. محمد عبده محجوب، مرجع سابق، ص 101.

على قوتها الاجتماعية داخل القرية أو في الأوساط الحضرية، فشبكة التحالفات والولاءات تحفظ كيان ومصالح الحمولة، يبقى أن نشير أخيرا إلى طابع الحمولة الذكوري الرجولي[1] بمعنى أن المرأة عندما تتزوج رجلا تنتقل إلى بيت أبيه أو داره الموجودة في الحي التابع لحمولته.

**العشيرة:** تتجاوز الحمولة من حيث الحجم فتضم عددا كبيرا من الأسر النووية والممتدة والحمايل التي تنتهي إلى سلف واحد، تقوم عادة على النسب الأحادي Unilatéral والإقامة الموحدة واللغة المشتركة وهذا الاعتقاد جعلهم يعقدون التزامات متبادلة وعلاقات عاطفية وثيقة بين أعضائها بحيث تصبح العشيرة شخصا معنويا وحيدا[2]، فلا يستطيع الفرد تمييز نفسه وأرضه عنها والتي يضعها تحت تصرف العشيرة وهي في نفس الوقت مسؤولة عنه وهذا التضامن والتماسك أعطى لها الاستمرار والاستقرار.

إذا كانت العشيرة مجموعة قرابية يسودها عادة **نظام الزواج الداخلي** إلا أن هناك مجموعات عشائرية تقوم على نظام **الزواج الخارجي Exogamie** بحيث لا يتزوج الرجل من نساء عشيرته لاعتقاده أنهن أخواته، وهذا ما جعل علاقة الزواج تربط العشيرة بعلاقات خارجية مع البدنات والعشائر الأخرى فتوسعت شبكتها وانقسمت بدورها إلى فروع.

إن **العشيرة** كشخص معنوي تقوم بعدة وظائف كالتضامن الاجتماعي حيث يسارع أفراد العشيرة إلى مساعدة العضو الذي يحتاج للعون، وهذا الأمر يجعل أعضاؤها يشعرون بالأمن والاستقرار لأن هناك ظهرا يسندهم ومعالم يلجأ لها الفرد للاحتماء من الضياع. ومن بعض مظاهر هذا التضامن اجتماعهم لجمع مهور العروس أو تجهيز جنازة، نظام

---

1 - Hosham Dawod/ Tribu s et pouvoirs en IRAK in: Tribus et pouvoirs en terre d'islam ouvrage collectif, Armand colin, Paris 2004, p 240,241,243.

2- فيليب لابورت تولرجان، بيار فارنييه، أنثولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص 93.

الثأر أو المسؤولية الجماعية، تنظيم الزواج، تنظيم النشاط الاقتصادي للعشيرة فوق الأرض التي تملكها، المشاركة في النشاط السياسي عبر مجلس القبيلة[1].

فهي ليست فقط خطابا إيديولوجيا أساسه التضامن والتمايز فقط بل هي نمط تنظيم، ورغم أن علماء الأنساب يتفقون في معظمهم على هذا الترتيب الهرمي للبنيات الاجتماعية في الوطن العربي، إلا أن حركة هجرة القبائل سواء أكانت طوعا أم كرها، إضافة إلى التغيرات التي طرأت على بنى القرابة جعلت هذا الترتيب غير مستقر، فقد ذابت بطون وأفخاذ وقلما استخدمت مصطلحات العمارة والفصيلة وصارت العشيرة هي المصطلح الشائع الذي قد يغطي معنى القبيلة في أحيان كثيرة، وهنا ما أكده **بيرك** عندما قال أن القبيلة لا تنمو فقط بالاندماج بل بالتجميع كما رأينا سلفا.

وعلى العموم فإن انتماء هذه المجموعات إلى نسب مشترك حقيقيا كان أم متخيلا يميزها عن المجموعات الأخرى، إضافة إلى دوافع أخرى ذات مضامين اقتصادية وسياسية حول علاقاتها إلى علاقات تنافس وصراع في أحيان كثيرة يحكمها مفعول القبيلة المتجسد في مقولة: "**أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب**"[2].

هذا التصور لعلاقات القبائل فيما بينها القائم على حب السيطرة على مصادر الثروة والبحث عن ظروف أحسن للحياة جعل القبائل عبارة عن جيوش على أهبة الاستعداد للقتال في غياب الوازع الذي هو جهاز الحكومة الذي يضبط النزاعات وينظم توزيع الثروة، فهي جهاز توازن بين حاجة الناس للاجتماع ورغباتهم العدوانية لذلك يربط الأنثروبولوجيون البريطانيون مفهوم القبيلة بالمجتمعات السابقة على ظهور الدولة أو الفاقدة لها حسب المقاربة الوظيفية التي اعتبرتها مجتمعات بربرية.

---

1- د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ط3، ص 113.

2- د. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي "محدداته وتجلياته"، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط1، 1990م، ص 79.

على هذا الأساس يعرف **(مورغان1877م)** القبيلة بأنها تنظيم سياسي لمجتمعات موجودة في حقبة معينة من تطور البشرية –بربرية– بل ذهب إلى أن تدبير الحياة المجتمعية لم يكن دائما من فعل الدولة، أما **(أ.شابيرا 1956–وغلوكمان 1965م)** فيريان بأن القبيلة هي التصرفات الجماعية السائدة في تلك المجتمعات المتناقضة مع قيام الدولة الحديثة أو بين مجتمعات حافظت على النظام الاجتماعي دون وجود سلطة مركزية[1].

نعود **للنسب الأعلى** الذي يحدد انتماء الأفراد للقبيلة حيث يجعلهم متساوين في الولاء والحقوق والواجبات حيث يذوب الأفراد داخل القبيلة إذا واجهها خطر خارجي، لكن هذه المساواة لا تمنع من وجود تراتبية داخل المجتمع القبلي ترتبط بالنسب، فالذين لهم علاقات نسب مباشر مع الأجداد المؤسسين يعتبرون نواة القبيلة أو صميمها لارتباطهم بقرابة دموية بهم، أما من تربطهم بالقبيلة علاقات نسب ناتجة عن الزواج أو الحلف أو غيره فهم الحواشي حسب تعبير **بونتي**[2]. لذلك يتقدم دائما في هرم القبيلة صرحاء النسب وهم أشرافها وارستقراطيتها يليهم الموالي والمصطنعين اللصقاء[3] الذين التحقوا بالقبيلة طلبا للحماية بالجوار أو الحلف سواء من العدو أو ضده ويأتي في أسفل الترتيب العبيد والمسترقين وهم أسرى الحروب والثورات بين القبائل أو بين القبيلة والسلطة المركزية.

يتميز المجتمع القبلي بانغلاق وحداته على نفسها فلا توجد اتصالات منظمة بالأجانب ولا هجرات إلا في الظروف المناخية الصعبة، كما أن انعزال أفراد القبيلة في البوادي والصحراء جعلهم هم أنفسهم بدون تغيير مما ولد لديهم شعورا لا سبيل إلى زعزعته بأن الأرض التي تكسب منها القبيلة عيشها هي أرضها مادامت تقيم فيها وكل محاولة من

---

1– معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا/ مرجع سبقذكره، ص 718.

2 - Bonté Pierre/ la tribu ,op cit,

3- المنجي حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، ط1 جوان 2004، مطبعة برفكت برنت، صفاقس، ص 56.

جانب أي غريب تعتبر عدوانا صريحا يجب دفعه، واعتبرت بالتالي ملكية المراعي والآبار والواحات ملكا جماعيا وسمح للأفراد بتملك الحيوانات والمقتنيات الخاصة.

لكن هذه الملكية الجماعية للأرض بالنسبة للقبيلة قد لا تنفعها في أحيان كثيرة حينما تكون الأرض جدباء، وتقل ظروف الحياة المناسبة للبشر والبهائم مما يضطرها للتنقل لأماكن أخرى تابعة بنفس المنطق لقبائل أخرى أو للدولة المركزية وهنا يتحتم على القبيلة إما الصدام وإما اللجوء لوسائل سلمية أخرى حفاظا على كيانها.لذلك، تظل القبيلة في بحث مستمر عن تحالفات تشبه حاليا معاهدات الصداقة وحسن الجوار والتعايش[1] السلمي تبرم مع القبائل المنافسة التي هي بدورها أرزاقها في رماحها كما تبرم مع الدولة المركزية التي تتعامل معها من خلال التجنيد أو الجباية، وهذه القدرة على تأسيس هذه التحالفات تضمن للقبيلة الأمن والاستقرار وتتحدد من خلال هوية القبيلة التي تبدأ بعد ذلك في توسيع حجمها ونفوذها.

ونجد في **التاريخ الإسلامي** مثالا على ذلك فقد ألجأ شظف العيش قبائل **بني هلال وبني سليم** إلى تأمين العيش بوسائل أخرى كقطع الطريق على الحجاج فدخلوا في صراع مع الدولة العباسية ثم بعد ذلك تحالفوا مع القرامطة خصومها مما قوى نفوذهم وجعل الخليفة الفاطمي المستنصر يلقي بهم في شمال أفريقيا حيث يعتبر ذلك بعض المؤرخين بالدخول الثاني للعرب لشمال أفريقيا[2].

إن هذه الظروف الطبيعية القاسية جعلت البدوي مشغول طول وقته بتحصيل عيشه إضافة إلى نمط الإنتاج الفلاحي الفردي الأسري البسيط السائد آنذاك في مجتمعات المغرب العربي أيام **ابن خلدون** والذي لم يكن نظاما إقطاعيا، كما عرفته أوربا في القرون الوسطى إلى جانب انعدام الملكية الفردية الواسعة جعل التضامن العصبي داخل القبيلة لا

---

1- المنجي حامد، مرجع سابق، ص 57.

2- د. علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، دار النشر التقنية لشمال أفريقيا، طرابلس، ليبيا، 1980م، ص 80.

يقوم فقط على النسب حقيقيا كان أم وهميا بل أعطى له أيضا صفة اقتصادية، الكفاح لأجل البقاء، من أجل لُقمة العيش أو المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة التي تجعل الفرد يتواصل مع قبيلته ولا يتواصل مع غيرها الذي يعتبره غريبا يجب الحذر منه كمالا يسمح هذا التضامن بقيام فوارق ويعتبر أي ضرر يصيب الشخص ضررا على العصبية كلها.

كما تعتبر كل منفعة ينالها أو مجد وجاه أو سلطة ملكا لها حق التصرف والانتفاع منه لذلك تتحدد هوية الأفراد لا بأشخاصهم، فليس من أنت؟ بل ابن من أنت؟ وإلى أي قوم تنتمي؟ فهي نمط من العلاقات الاجتماعية التي تنشأ لتعطي الإنسان قدرة على مواجهة ظروف طبيعية وسياسية واجتماعية بالغة الصعوبة، فالقبيلة "ليست كمنطق فحسب بل هي وجدان"[(1)]، وهذا الإطار للانتماء والهوية "يظل وعيا جماعيا متيقظا في مواجهة خطر خارجي ويصبح لا شعورا يمارس تأثيره على الفرد في حياته اليومية ومواقفه"[(2)].

يُعتبر هذا الشعور القبلي من أهم مشكلات البداوة، فقد باعد منذ القديم بين العرب وبين شعورهم بالأممية، أي اعتبارهم أمة واحدة فقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين[(3)] أن العرب لما انتصروا على الفرس في موقعة ذي قار لم يتغنوا كعادتهم في الفخر بنصرة العروبة عامة بل تغنوا بنصرة القبائل التي اشتركت في الحرب ومن هنا كان الفخر القبلي دليلا على فقدان الشعور بأن العرب أمة رغم أن الإسلام حارب هذه الحميّة القومية وسماها عصبية جاهلية وجعل الأخوة في العقيدة تسمو على كل العلاقات والانتماء الوحيد الذي يحق للمسلم الافتخار به هو الانتماء لأمة الإسلام العالمية.

إن هذا العائق أمام الاندماج لا يخص فقط الجماعات بل حتى الأفراد، فرغم سياسات التحديث التي قامت بها الحكومات، إلا أن هذا الشعور مازال حيا نتيجة الاستجابة

---

[1]- د. محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 85.

[2]- د. محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة "معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 168.

[3]- د. صلاح مصطفى الفوال مرجع سابق، ص 97.

البطيئة لتغيرات الحضارة التي تطبع البدوي في كل ما يطرأ من جديد على حياته وحرصه وحنينه الدائم إلى الماضي وإلى ما تركه الأسلاف وتخوفه من المجهول الذي جعله يحرص على عدم المغامرة بما يعرفه مقابل مالا يعرفه.

كما يُعتبر هذا الشعور أيضا عُقبة أمام تأسيس المجتمعات العربية لدولة مركزية قوية وعصرية تقوم على العلم والعقلانية وعلى المؤسسات لا على الأهواء والأشخاص، دولة توحدهم لتوفر أسباب ذلك من التاريخ المشترك وتشابه العادات والقيم ووحدة الدين واللغة، وتبقى القبيلة أو الشعور القبلي عقبة تحتاج لعمل كبير لتذليلها وأهم عمل هو إقامة نظام اجتماعي على أسس مختلفة عن تلك التي تكرسها القبيلة.

## 5 - السلطة والرئاسة

لا يمكن فصل الرئاسة عن السلطة، فلا رئاسة لمن لا سلطة له ولا سلطة بدون رئيس، لذلك لابد من دراسة المفهومين معا نظرا للعلاقة الوثيقة بينهما.

يقابل مفهوم **الرئاسة** عدة كلمات كالمشيخة أو الزعامة أو الإمارة أو القيادة باعتبار هذه المصطلحات دوال لمدلول واحد يختلف في تسميته حسب الزمان والمكان وتعني السلطة التي يمارسها فرد على مجموعة بمقتضى شرع،قانون، تقاليد وعادات وحتى بمقتضى الغلبة والقهر والهيمنة[1] .

فهي إذا علاقة سيطرة وخضوع من مجموعة محددة اتجاه قيادة لها الصلاحية على إقليم معين ولها حق اللجوء للقوة للحفاظ على النظام الداخلي والدفاع ضد خطر خارجي، بهذا المعنى الرئاسة قد تكون أيضا لمجموعة تمثل المجتمع سياسيا ككل وتمثله اتجاه مجتمعات أخرى، ومن مهامها ممارسة التحكيم بين المصالح الفردية والمشتركة وتمارس أيضا الضبط الاجتماعي، كما تحتكر لنفسها حق العنف المشروع فلا يحق لأية مجموعة

---

1- المنجي حامد،مرجع سابق، ص 45.

أو أفراد باستعمال العنف ضد الآخرين باستثناء ما يتعلق بالعلاقة الخاصة الزوجية بين الرجل والمرأة.

بهذا المعنى فهي منصب سياسي واجتماعي يتبوؤه القائد أثناء تفاعله مع غيره من أفراد الجماعة "الأتباع" وهذا بما يتوفر لديه من قوة التأثير في الآخرين وتوحيد سلوكهم لبلوغ هدف الجماعة، ويستمد قوة التأثير هذه من ملامح وخصائص ومواهب بارزة في شخصيته سواء الجسمية، العقلية، الانفعالية أو الخطابية أو الاجتماعية أو هو ما يسمى بالرجل العظيم[1] أو الكاريزما أو الفوهرر، تختلف هذه الخصائص الشخصية باختلاف الزمان والمكان وظروف الجماعة وأهدافها.

تبقى **السلطة** في كل الأحوال ذات طابع استراتيجي في حياة البشر، إذ تلعب دور الحكم بين الإرادات المتخاصمة كما لها دور استراتيجي ضد جمود الأشياء (الموارد الطبيعية) فتوزيع الموارد والقدرة على استعمالها هي التي تعطي لهذه السلطة قوتها ضد المحكومين الذين تبقى علاقتهم بها غير متناسقة لأنهم في تبعية دائمة وكاملة أو حسبما عبّر عنه **ماكس فيبر**[2] بقوله: "هي إلزام. أ.لـ.ب. بفعل ما لم يكن يفعله من تلقاء نفسه" سواء بالإكراه الجسدي والمادي أو التهديد المعنوي، ورغم ذلك فإن السلطة ليست في جميع الأحوال قوية إلى الحد الذي يمكن أن تكون فيه متأكدة من أنها سوف تبقى دائما هي الأقوى.

فيمكن أن تلعب الظروف والمعطيات دورا في تغيير علاقات وموازين القوى لذلك لابد لهذه السلطة لكي تستتب من أن تجعل قراراتها مقبولة حتى تجعل قبول الناس لها التزاما خلقيا وقانونيا، أو ما سماه ماكس فيبر بمبدأ الشرعية حيث يتقيد الحاكم بالسلطة القانونية

---

1- د.محي الدين مختار، محاضرات في علم النفس الاجتماعي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982م، ص 180.

2- بودون .ف.بورّيكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: د. سليم حداد، ط2، 2007، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص373.

والتي تصدر قواعدها الشرعية داخل المؤسسات الرسمية[1]، فقدر أدنى من الإجماع العاطفي وانخراط الخاضعين في مشروع القيادة ضروري لأية سلطة.

أما في المجتمع التقليدي ذي النظام الأبوي حيث يتمتع الذكر زوجا كان أم سيدا أم أميرا بسلطة موروثة تقوم الشرعية هنا على أسس إيديولوجية حيث يعترف للرئيس بمركز وريث للجد المشترك من قبل الرؤساء الآخرين المنتمين إلى للسلالات الأدنى وتظهر هنا صورة الأتباع الذين يخضعون للرئيس لقاء حمايته لهم وهو ما يبرز الطابع الأبوي لهذه العلاقة أي علاقة الأب بالابن، فرئيس المجموعة يعتبر نفسه أبا للجميع وهذه الفكرة تتماشى ونفسية البدوي الميالة للرفعة والشموخ وعدم القبول بالخضوع لسلطة أعلى إلا إذا تماثل معها وحققت له المساواة وحافظت على كرامته وشرفه وحققت رغباته المكبوتة والصريحة كونه يعيش داخل مجتمعه عدة إحباطات بسبب صراعه من أجل البقاء اقتصاديا ونفسيا وثقافيا.

وبسبب تغير الأعراف والعادات بالنسبة للرئاسة على القبيلة فان لها شروط لابد من توفرها في الرئيس للوصول للسلطة وأهمها نسب صريح أي قرابة دموية ممتدة خلال أجيال في الزمان والمكان، فالمترشح للرئاسة مرتبط بالقبيلة أبا عن جد ورئيس القبيلة يجسد التضامن القائم على عصبية القرابة وينتمي إلى نسب مهيمن، وهذا التعصب للأقارب يسبق الدفاع عن أية مصالح أخرى وهذا بإيعاز من التقاليد القبلية والأحكام الدينية لأن الأقارب هم أتباعه وأشياعه الأولون يدفعونه إلى السلطة فيتحقق لهم الجاه والرفاه على المستوى المحلي ثم تصل فائدته إلى بقية القبيلة فيدافعون عنها.

ليست الدولة في الأخير سوى حكم عصبية غالبة[2] بملكيتها وأفرادها وتحالفاتها وولاءاتها شرط النسب الصريح قد يجعل صاحب السلطة أو المؤهل لها في خطر إذا اتهم

---

1- د. فاتن شريف، الأسرة والقرابة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2006، ص 420.

2- د. حمداوي محمد، القرابة والسلطة عند ابن خلدون، ملتقى تميمون حول مستقبل الانثروبولوجيا بالجزائر، 1999م، من 49/33 بتصرف.

بأنه أجنبي أو دخيل، فهذا الأمر قد يخلق صراعات سياسية واجتماعية ربما تكفي لتحطيم المسيرة والمستقبل السياسي لهذا الشخص.

إضافة إلى **النسب الصريح** هناك شرط الحسب الشريف الذي يدعم الشرط الأول وهذا الشرط لا يعني سوى التمتع بالخلال الحميدة التي تخدم الصالح العام للقبيلة كالكرم والشجاعة والحكمة والدفاع عن المستضعفين وكون القبيلة تتكون من فروع متنافسة وأسر متشعبة ومصالح متضاربة تفرض على الرئيس أن يمثل وحدتها بشخصيته المحنكة التي تجعل شيخ القبيلة أو الأمير أو الزعيم أو الرئيس يتسم بالحكمة والتجربة وسعة الثروة.

وقد يتميز هذا الرئيس إضافة إلى الشروط السابقة (النسب الصريح والحسب الشريف) **بالشخصية الكاريزمتية** حيث يستمد سلطته على أتباعه من خلال قوة شخصيته واعتقادهم بالخصائص القيادية الفريدة أو التأثير السحري أو الإيحاء وقدرته على صنع الخوارق التي لا يقدر عليها الإنسان العادي.

يضيف أيضا **بيار بونتي** إلى الشروط السابقة شرط الطابع الخاص للسلطة ونوعية ارتباطاتها السلالية فوحدة النظام أو السلطة نتيجة صراع النفوذ بين مختلف خطوط نسب القبيلة ينتهي بهيمنة سلالة واحدة، تضاف لها فكرة أن تقسيم السلطة يؤدي إلى الفساد(1) لأن الباخرة إذا كثر ربانها غرقت حسب المثل الشعبي.

هذه الشروط تجعل الرئاسة القبلية تتميز بوجود أرستقراطية قبلية وراثية تركز بين يديها بعض الوظائف الحيوية في وقت السلم والحرب كتقسيم الغنائم، إصلاح ذات البين، إجارة المستجيرين، التحمل باسم القبيلة ما قد يرتكبه أفرادها من أخطاء، إبرام الصلح، تعيين مواضع الرعي ومواعيد الحل والترحال وعقد الاتفاقيات مع القبائل الأخرى، وهناك

---

1 -Pierre Bonte، Edouard conte, constant hames ,abdelwedoud ouled cheikh, Al-ANSAB: La quête des origines- édition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1991, p102.

وظائف يختص بها شيخ القبيلة لكونه حافظا للأنساب وتعيينه من قبل بعض الحكومات كوسيط[1] مقبول بينها وبين القبائل البدوية النافرة من السلطة المركزية.

إن التوارث السياسي أفرز داخل النظام القبلي عادات شكلت لحمة التماسك القبلي بشكل يستحيل تفكيكها دون ذوبان القبيلة كلها، ومن هذه العادات الناتجة عن وراثة الرئاسة أن الزعيم القبلي لا يمكن أن يكون زعيما إلا في قبيلته، وبمجرد ابتعاده عنها يصبح لاشيء بل لاجئا داخل القبيلة الأخرى لذلك شكل الخروج من القبيلة ما يشبه انتحارا لمن يتجرأ على ذلك، فالتوارث السياسي[2] يأتي من داخل القبيلة لا من خارجها إلا في الحالات النادرة وحتى البطل المقاتل لا تقبل بطولته إلا من طرف أبناء قبيلته أما من خارجها فلا يأمن على نفسه من القتل على أيدي الحاسدين من أبنائها إلا في حالة وجود تحالف سياسي بين القبيلتين أو في ظروف أمنية كحالة الغزو أو صد العدوان وعندما تستتب الأمور يعود كل فارس إلى قبيلته.

وبسبب الرئاسة للقبيلة حدثت في تاريخ القبائل العربية منافسات بين أفراد كل بطن في أن تكون الزعامة لهم وقد يتقاتلون لأجل ذلك كما وقع بين الأوس والخزرج وبين **عبس وذبيان وبين عبد شمس وبني هاشم وبين ربيعة ومضر** وحتى داخل القبيلة نفسها، فالزعامة والرئاسة ليست مفروشة بالورود، فالمنافسة شرسة لأن الزعيم يعيش بين أنداد له يتصورون أنهم شركاء ومنافسون على منصب شريف ملذوذ للنفس وقد يرفضون الخضوع له ورغم الطابع الأبوي للسلطة كما سبقت الإشارة إليه إلا أن الزعيم داخل القبيلة يعتبر حكما لا حاكما[3]، لأن أعضاؤها يعتبرونه الحاضر الشريك المنافس الذي وظيفته محددة

---

1- د. الفوال صالح مصطفى، مرجع سابق، ص 211.

2- د. مسعود ظاهر،المشرق العربي المعاصر بين العصبية القبلية وعصبية الدولة القبلية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأنماء القومي، بيروت، العدد 24 شباط 1983م، ص 101.

3- د.الفضل شلق، الأمة والدولة (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)، دار المتخب الغربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ الموافق لـ 1993م، ص 268.

وسلطته ليست مطلقة عكس الجد أو الأب الذي يرمز للماضي وللطقس الموروث .هناك تناقض بين الطاعة والعصيان.

إضافة إلى الرئيس يتشكل تنظيم القبيلة السياسي من مجلس يتكون من رؤساء العشائر الذين يمثلون عشائرهم داخل القبيلة ويشاركون في تسيير أمورها وقت الحرب والسلم، ورغم أن هذا التنظيم السياسي اختفى في كثير من البلدان بفعل ظروف كما حدث مثلا في منطقة **القبائل الأمازيغية بالجزائر** ابتداء مع الحملة العسكرية الفرنسية وما نتج عنها من تغيرات اقتصادية وهجرات السكان و التقسيم الإداري حيث أدت هذه الظروف إلى اجتثاث القبيلة وإفراغ اسمها من محتواه كإطار إقليمي للعلاقات الاجتماعية، إلا أنه في ذاكرة الأفراد والمجموعات ما زالت اسما يقتسمونه وإطار مفضلا للشبكة الاجتماعية[1].

---

[1] - Alain Mahè , La révolte des anciens et modernes (de la tribu a la commune dans la Kabylie contemporaine) in Hosham Dawod et autres opcit, p 218.

# الفصل الثاني

# الإطار المنهجي للبحث

## الفصل الثاني :الإطار المنهجي للبحث

### تمهيد

**المنهج** هو طريق التعرف على الموضوع لذلك تختلف المناهج بحسب المواضيع وأحيانا يتطلب الموضوع الواحد عدة مناهج في آن واحد **(غورفيتش)**، لذلك يوصي الباحث الاجتماعي عند دراسته لأي موضوع بعدم الاعتماد على منهج واحد بل الاستعانة بمنهجين أو أكثر لغرض فهم الموضوع واستيعابه من جوانبه المتعددة، ولا يكون الوعي بالموضوع إلا بالوعي بالخطوات المتبعة لأجل تبيانه حتى لا يضيع جهد الباحث في التخبط العشوائي.

يرتبط المنهج بالزمن لكي يستوعب المستقبل عن طريق أخذ العبر من الماضي[1]، لذلك يتداخل التاريخ وعلم الاجتماع في المنهج والموضوع، فالتاريخ هو الموضوع للمنهج وهو السجل العام الذي تسجل فيه الأحداث والمواقف والظواهر التي ينبغي دراستها وأخذ العبرة منها، ﴿**لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب**﴾ **[سورة يوسف، الآية 111]** فالحياة مؤقتة للأفراد دائمة للأفعال.

ويحتاج الباحث في علم الاجتماع في دراسته للمجتمع المحلي إلى معرفة الظروف التاريخية وقراءة مرحلة معينة من التاريخ الاجتماعي والسياسي ليس لغرض سرد المواقف وتكرارها ونقل القصص والروايات بل يهدف المنهج التاريخي إلى تفحص العبر واستخلاص الوانين الاجتماعية وآليات حركة المجتمع والتغيرات التي طرأت، والتعرف على النتائج التي تفيد التفسير العلمي.

وعليه فإن دراسة المجتمع القبلي المغاربي تفترض العودة إلى نص: "الأب المؤسس" لمفهوم العصبية القبلية وهي **مقدمة ابن خلدون**، وقد اخترنا ذلك من خلال أحدث طبعة

---

[1]- عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999م، ص 47.

منقحة ومحققة من **العلامة عبد السلام شدادي،** كما رجعنا للآباء المؤسسين للخطاب الانقسامي من خلال كتاباتهم أنفسهم وليس من خلال ما قيل عنهم.

يعود استعمال **المنهج التاريخي** عند العرب إلى القرون الوسطى حيث أخذ به ابن خلدون، إذ يقوم المنهج التاريخ عنده على الملاحظة والوصف والتحليل والنقد، ومعرفة العلل والأسباب التي تسير الأحداث والوقائع التاريخية وميز بين التاريخ وفلسفة التاريخ حيث الأول عنده يعني "الأخبار الخاصة بكل جيل بينما فلسفة التاريخ هي معرفة الأحوال والظروف العامة"[1]،و استعمله الفارابي، الغزالي، إخوان الصفا.

أما الأوربيون فاستعملوا منهم: **هيجل، كونت، سبنسر، ماركس، ماكس فيبر** في بحثهم عن الأسباب التي جعلت الطبقة البرجوازية تهيمن في أوربا ما بعد القرون الوسطى، ولماذا لم تستطع النمو والسيطرة في مجتمعات أخرى كالصين. وتبناه أيضا **دوركايم وتوينبي وبارنغتون مور.** كما يمكن إدراك الوقائع والأحداث التاريخية بطريقتين، إما عن طريق ملاحظتها ودراستها ميدانيا وهي تحدث أمام الباحث أو تروى له بطريقة غير مباشرة من خلال الوثائق والسجلات والشواهد التي تركتها تلك الوقائع.

كما فرض علينا الموضوع استعمال **المنهج المقارن** ذلك أننا نقابل بين أطروحتين درستا نفس المجتمع وتفيدنا المقارنة في دراسة أوجه الشبه والاختلاف بين الظواهر والمؤسسات سواء في مجتمعات وبيئات مختلفة جغرافيا وتاريخيا في أزمة مختلفة أو في نفس المجتمع وفي ظروف متغيرة وزاوية مختلفة حسب الاتجاه الذي يتبناه الباحث أو المدرسة.

يعود استعمال **المنهج المقارن** إلى **أرسطو** في دراسته للنظم السياسية والاجتماعية واستعمله آنفا **ابن خلدون** حيث أشار إلى مقارنة الظاهرة بغيرها من الظواهر المرتبطة بها في المجتمع نفسه وفي غيره من المجتمعات واستعمله أيضا **دوركايم** في مقارنته لمعدلات

---

[1]- أ.د. إحسان محمد الحسن، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر، ط1، 2005م، عمان، الأردن، ص 77.

الانتحار بين الأقطار البروتستانتية والكاثوليكية وبين هاتين الطائفتين في قطر واحد. كما أن **المونوغرافيات** التي استفدنا منها في دراسة المجتمعات المغاربية والمسوح الأثنوغرافية سواء **لابن خلدون** أو للاتجاه الاستعماري والانقسامي تركت بصمات **المنهج الاثنوغرافي** في دراستنا كون هذا المنهج يعتمد على وصف وتحليل لثقافة مجتمع أو مجموعة أفراد فيركز على نمط حياتهم ومعتقداتهم وأفعالهم.

# الفصل الثالث

# النظريات الاستعمارية وانتقاداتها

## الفصل الثالث :النظريات الاستعمارية وانتقاداتها

### تمهيد

باعتبار القبيلة بنية وتنظيم اجتماعيين، لها أهمية في البناء والتحول الاجتماعي فإنها كانت محل اهتمام كبير من علماء **الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا والسوسيولوجيا**، وقد كانت الأنثروبولوجيا سباقة لدراسة هذا الموضوع ذلك أن أساس هذا العلم وموضوعه هو دراسة النظم الاجتماعية ووظائفها في إطار بناء اجتماعي لمجتمع ما، وليس البناء الاجتماعي حسب **إيفنز برتشارد**[1] سوى "الجماعات الاجتماعية المستمرة في الوجود لوقت كاف تستطيع الاحتفاظ بكيانها كجماعات رغم التغيرات التي تحدث للأفراد الذين يكونون تلك الجماعات" .

يُعد البناء الاجتماعي علاقات متشابكة محسوسة بين الأفراد والجماعات، قد تكون هذه العلاقات إما في حالة توافق أو تعارض، كما تدرس النظم الاجتماعية والمراكز والأدوار التي يحتلها الأفراد والجماعات والشعائر الغريبة والخرافات التي تمارسها الشعوب المتوحشة في المجتمعات الأفريقية وغيرها.

### 1 – النظريات الاجتماعية الاستعمارية

لقد اهتمت **المدرسة البنيوية** بالقبيلة كبناء، بينما اهتمت **المدرسة الوظيفية** بها كوظيفة تحكمها القرابة والنسب وهذه الوظيفة "تلتقي أحيانا مع السياسي أو التنافس على السلطة السياسية لتعبر عن الحقوق والواجبات والولاءات في العلاقات الشخصية أو بين المجموعات، وهذه إحدى خصوصيات التنظيم القبلي في الشرق الأوسط وأفريقيا"[2] كما

---

[1]- د.عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1981م، ص 82.

[2] -Riccardo Bocco , asabiyat tribales et états au moyen orient "confrontation et connivences in: MAGHREB-MACHREK N° 147, Jan, mars, 1995, p5.

اهتمت الأبحاث الأنثروبولوجية باكرا بالجانب المورفولوجي،ويتجلى ذلك في دراسة **مالنوفسكي** حول مجتمع الأرغونوتس غرب المحيط الهادي المنشورة عام **1922** التي بحث فيها العرف والقانون السائدين في تلك المنطقة، ثم أبحاث **رادكليف براون** عن مجتمع الاندمان شمال المحيط الهندي المنشورة عام **1948**، وأعمال **إيفانز برتشارد** عن مجتمع **النوير جنوب السودان المنشورة بلندن عام 1940**[1].

إن اختيارنا لهذه العينة من البحوث على سبيل المثال كونها كان لها صدى عالمي وهناك دراسات محلية تخص مجتمع المغرب العربي سنتناولها بالتفصيل فيما يأتي لأنها هي التي تعنينا كونها تنصب على مجتمعاتنا المحلية بكل خصوصياتها وهو محل عملنا هذا. وقد دفعت ضرورات تاريخية ومنهجية الباحثين الأنثروبولوجيين المذكورين آنفا أو غير المذكورين إلى الاهتمام بتلك المجتمعات المسماة التقليدية أو البدوية أو المتوحشة من حيث مصادر المعلومات التي توفرت لهم من كتابات الرحالة والمبشرين وضباط الإدارة الاستعمارية في المستعمرات، إضافة إلى المعلومات الشفوية المستقاة من كبار السن من رجال القبائل كما استعملوا وسيلة الملاحظة بالمشاركة واستندوا إلى الطريقة الجينيالوجية المتجسدة في أشجار النسب... فاقتضت الضرورة تسجيل ملامح تلك المجتمعات التي بدأت تنفتح على العالم الخارجي تحت وطأة الثقافة الغربية التي نقلها الرجل الأبيض والإبقاء على تلك المعالم كنوع من التاريخ الاجتماعي الذي يفيد في دراسة التطور المجتمعي أو في الدراسات المقارنة، كما أن رغبة الباحثين في تطبيق المنهج **البنائي الوظيفي**[2] الذي يعني النظرة التكاملية الشاملة عند دراسة أي نظام أو ظاهرة اجتماعية حيث تدخل في الحسبان كل العلاقات التي تربط بن هذا النظام الاجتماعي

---

[1]- د. محمد عبده محجوب، مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية، وكالة المطبوعات شارع فهد السالم، الكويت، ط2، 1974م، ص 18.

[2]- د. محمد عبده محجوب، مرجع سابق، ص 21.

والنظم الأخرى، فدراسة القبيلة مثلا تحتم دراسة العلاقات القرابية ونظام السلطة داخل العائلة والجانب الاقتصادي وغيره.

غير أن هذه النظرة التكاملية الشاملة للظاهرة المدروسة لا تبرئ الأنثروبولوجيا كعلم استعماري انطلق في عصر النهضة الأوربية والتوسعات الاستعمارية والنظرة العنصرية للمجتمعات التي تدرسها، حيث أسقطت عليها مفاهيم غريبة وحاولت إقصاء الدين عن الحياة الاجتماعية تماشيا مع الحضارة الغربية ، فكان لابد من الإحاطة من الداخل ببنية المجتمعات المحلية وفهم سيرورة هياكلها وعقلية أفرادها، ولعل هذا ما فعله وحققه **عبد الرحمن بن خلدون** والذي رغم أنه ظهر في عصر تفكك الدولة الإسلامية والصراع والانحطاط الفكري والضعف السياسي والانهيار الاجتماعي إلا أنه استوعب الآليات التي تحرك المجتمع المغاربي وأسس في مقدمته اثنوغرافيا وتاريخ دقيق ومفصل للأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع المغربي جعلت عبد السلام شدادي يتساءل: إن كان يمكن اعتبار ما جاء في المقدمة انثروبولوجيا عامة تعتبر كمقدمة التاريخ؟[1].

## 2- اهتمام علم الاجتماع الاستعماري بالمغرب العربي

لقد كانت الإدارة الاستعمارية الفرنسية تبحث عن حقل تجريبي لاختبار فرضياتها العلمية المستمدة من النتائج النظرية لبعض المستشرقين ودعاة المركزية الأوربية، فوجدت في المغرب العربي حقلا ممتازا وموضوعا سوسيولوجيا مبجلا.

واهتم الاستشراق بفهم لغة العرب وتجاوزها إلى عقائدهم ونمط عيشهم بغرض الهيمنة عليهم[2] وتحجيم أنا هذه الشعوب أمام الغرب وهو ما اعتبره إدوارد سعيدّ جهازا ثقافيا وعدوانية ونشاطا ومحاكمة وإرادة للحقيقة والمعرفة"[1].

[1]– انظر عبد السلام الشدادي في مقدمة تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، الجزء الأول ، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، الجزائر، 2006م، ص 36.

[2] _إدوارد سعيد ، الإستشراق ، النعرفة ، السلطة ، الإنشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ط6 سنة 2003 ص121

وأما **المركزية الأوربية** القائمة على ثنائية: شرق–غرب والتي تعني التمركز العرقي الأوربي فقد تجسدت في أعمال الفيلسوف الفرنسي **أرنست رينان** الذي قسم الشعوب إلى : آرية وسامية وطعّم هذا التقسيم بنظرية التفاضل بين الفصيلتين من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية والتي من خلالها اتهم العرب بعدم امتلاك العقل المبدع، وتبعه في نفس الاتجاه ليون غوتييه الذي أضاف أن العقل السامي غير قادر على رؤية الأشياء مترابطة بل يراها متفرقة، أما العقل الآري فقادر على جمعها مركبة منسجمة ولا شك في عنصرية هذه الأفكار وتمهيدها وتهليلها للنازية وللاستعمار.

لذلك هناك ترابط بين الاستعمار والعلم والمعرفة، فقد تزامن التوسع الجغرافي والاقتصادي مع ظهور النظريات السوسيولوجية الجديدة والتي أمدت بعضها الاستعمار بأسلحة خطيرة هدفها توفير معرفة دقيقة بالشعوب المستعمرة من حيث السكان وتركيبتهم العرقية ومعتقداتهم الدينية وعاداتهم وتقاليدهم وأنشطتهم الاقتصادية، وقد قام بهذا الدور الخطير ضباط المكاتب العربية الذين جمعوا مونوغرافيات وقاموا بمسوح ميدانية بمساعدة انثروبولوجيين آخرين وكان غرض هذه المسوح فهم سير المؤسسات القانونية والقضائية والدينية بغية التحكم في الناس والأماكن[(2)] وهذا عن طريق اختراق البنيات الاجتماعية.

وقد شكلت القبائل والزوايا داخل البنية الاجتماعية موضوعا مفضلا للضباط الباحثين لأن فهم الأولى يعني فهم الأصول العرقية ومظاهر الحياة الاجتماعية فيها أما فهم الثانية فيعني فهم النظام العقدي الديني السائد، وهذا لا يلغي الدور العلمي للبحوث الاستعمارية، فالاستكشافات العلمية والنتائج النظرية والتطبيقية التي وفرتها تمثل رصيدا مهما من المعلومات التي يمكن قراءتها بنظرة جديدة واستغلالها لأنه في تلك الفترة لم يدرس شعوبنا سوى الأوربيين فهم محتكرو المعلومات عنا خلال استعمارهم لنا. وهناك ملاحظة هامة

---

[1]- د.سالم لبيض،من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 261، نوفمبر 2000م، ص 57.

[2] -ABDERAHMANE MOUSSAOUI , L'anthropologie en Algérie, revue prologue,casablanca,maroc, N° 32 Hiver 2005, p97.

حول هذه الدراسات هو انصبابها على المجتمع البربري وتركيزها عليه ضمن إستراتيجية الاستعمار القائمة على مبدأ *"فرق تسد"* حيث قامت بتضخيمهم ديمغرافيا واعتبارهم أغلبية في المغرب العربي لها استقلاليتها ولها نظمها الديمقراطية وعرفها المستقل عن الشرع الإسلامي، وجرى التمييز حتى على مستوى النفسيات بين البربر والعرب، إذ اعتبر البربري طيبا، شجاعا، مخلصا، يحب العمل والنشاط عكس العربي الكسول، الناهب، محب الرزق السهل والشهوات ثم ذهبت هذه الأبحاث أبعد من ذلك لما اعتبرت البربر السكان الأصليين للمنطقة، وأن الإسلام غريب ومعتد على أرضهم وهويتهم، واعتبار العرب قوى استعمارية لذلك لابد من حماية لهذا الشعب وتجسد ذلك في العمل على عدم التعريب لدى البربر وعدم أسلمتهم "وإذا كان من الضروري أن يتطوروا فعلينا أن نوجه تطورهم نحو ثقافة أوربية واضحة وليس نحو ثقافة إسلامية هرمة" حسبما عبر عنه تقرير استعماري فرنسي[(1)].

نظرا لما سبق قوله انطلق **البحث السوسيولوجي الاستعماري** في بلدان المغرب العربي ابتداء من **الجزائر سنـة 1833** بتأسيس لجنة الاكتشاف العلمي للجزائر

**La société d'exploration scientifique de L'ALGERIE** ثم إنشاء المدرسة العليا للآداب سنة **1881** والتي تكفل أساتذتها إضافة إلى مهامهم التدريسية بالقيام بالبحوث وتدريب الجامعيين على القيام بالأعمال الميدانية وإلقاء المحاضرات على موظفي الإدارة الاستعمارية ثم تلاه في الثلاثينيات من القرن الماضي تأسيس معهد الدراسات الشرقية بالجزائر.

أما في **المغرب** فتم إنشاء **البعثة العلمية بطنجة سنة 1903-1904** تلاها صدور كتاب **مونطاني "البربر والمخزن" سنة 1930**م الذي تزامن مع إعلان **الظهير البربري** الذي نص على أن المناطق البربرية التي لها أعراف خاصة يجب أن يعتمد القضاء فيها

[1]- سالم لبيض ، مرجع سابق، ص 65.

على هذه الأعراف واستبعاد الشرع الإسلامي وتم الاهتمام في نفس السياق بسوسيولوجيا المخزن وسوسيولوجيا المظاهر الإسلامية الرسمية والسوسيولوجيا البربرية في رواسبها ما قبل الإسلام اعتمادا على ثنائية عرب– بربر/ شرع–عرف/مخزن– سيبة.

أما في **تونس** فقد أجبرت الإدارة الاستعمارية الضباط المقيمين في مختلف جهات البلد بإعداد تقرير أو **مذكرة حول المجموعة القبلية** التي يعملون داخلها وهذا بقانون **13 أكتوبر1883**، وكان الغاية منه جمع أكبر عدد من المعلومات حول كل قبيلة وتمكنت من جمع **134 مذكرة** تحت تسميات مختلفة مثل مدينة، قرية، دائرة، عرش، قيادة، عمالة، تراب، قبيلة، تلت هذه المرحلة مرحلة تأسيس **معهد قرطاج** الذي أصدر **المجلة التونسية سنة 1897** حيث مكنت هذه المجلة الضباط الباحثين من نشر أعمالهم التي ساعدت الحكومة التونسية على إصدار **مدونة القبائل التونسية سنة 1900** وانتهت هذه المرحلة بإصدار مجموعة كتب أشرف عليها الضابط **شافان** و التي عرفت بتاريخ الشؤون الأهلية خلال خمسين سنة ثم تلاها تأسيس **مركز الدراسات العليا للإدارة الإسلامية**.

إن ما يمكن استنتاجه من الاهتمام الاستعماري بالقبيلة والعلاقات القبلية هو إظهار الطابع التقليدي، البدائي، الوحشي [1]لهذه المجتمعات التي تعيش نقصا بيولوجيا وإبداعيا ويحتاج لأمة صاحبة رسالة حضارية وتاريخ تنقله لأمة بدون تاريخ وتنشره بين هذه المجتمعات المتخلفة استنادا لمسؤوليتها ووصايتها على هذه الشعوب، هذه الوصاية امتدت حتى بعد الاستقلال.

لهذا يمكن اعتبار **المدرسة الاستعمارية** من أهم المقاربات التي عالجت المجتمعات المغاربية، وقد سادت لمرحلة طويلة وشكلت رصيدا لا يستهان به ورغم أن أعلام هذه المدرسة ليسوا متخصصين في علم الاجتماع إلا أن الشيء الملاحظ أن جلّ الكتابات في ذلك الوقت كانت متأثرة بالسوسيولوجيا الفرنسية، تمثل ذلك في وجود التصور السوسيولوجي كمقصد ومنهج لدى الباحث واحترام الحد الأدنى من القواعد العلمية وهو ما

[1] - نور الدين الدقي ، المغرب العربي والاستعمار الفرنسي ، سراس للنشر، تونس 1997 ص125

استعرضه **بيرك** في مقالته "**مائة وخمسة وعشرون سنة من علم اجتماع الشمال الأفريقي**"[(1)] الذي استعرض فيه المونوغرافيات المنجزة من قبل **ماسكراي، هانوتوولوترنو، وغوتي، وكاريت وبيليسي**، ورغم ذلك فلم تسلم من النقائص والانتقادات والتي نوجزها في الفقرة اللاحقة .

## 3 – الانتقادات الموجهة للمدرسة الاستعمارية:

تعرضت **المدرسة الكولونيالية** لقراءات نقدية بينت الخلفيات الايديولوجية والاستعمارية التي كانت تستبطنها هذه الاخيرة ومدى ارتباطها بالدوائر الاستعمارية رغم ادعائها العلمية والموضوعية، يمكن حصر أهم الانتقادات فيما يلي:

– ضعف مرجعية الدارسين الفرنسيين حول تاريخ المنطقة حيث تم التركيز في البدء على البربر أو السكان المستقرين تجلى ذلك في أعمال **هانوتو، ولوترنو، وماسكراي** الذين تناولوا بالدراسة **القبائل– الميزاب– الأوراس** لأنهم افترضوا أن السكان المستقرين سيكونون أقل رفضا للتدخل العسكري وهو ما يتطابق مع الفرضيات الاستعمارية.

_ كما ركزوا على إثبات الانقسام السياسي ووجود تحالفات مدمرة يحكمها قانون الصف واللّف حسب **مونطاني** عند دراسته للقبيلة المغربية ووجود صراع دائم مع السلطة المركزية إن وجدت ،فضخموا التعارض الموجود بين السيبة والمخزن وفي نفس الوقت غازلوا المجموعات البربرية عندما وصفوا تنظيمها السياسي بأنه ديمقراطي انتخابي، أما في تونس فإن جنوبها كان مجالا لتلك التعارضات: البربر (الفلاحون المستقرون سكان الجبل) مقابل العرب (الرعاة البدو) سكان السهول واعتبروا البربر أغلبية مطلقة في الجنوب التونسي وهم إخوة للميزاب بالجزائر، يجتمعون في مؤسسات ديمقراطية لمواجهة تهديد البدو الغزاة.وفي هذا السياق يؤكد نور الدين الدقي :" أن الأبحاث (العلمية) ومن ورائها السوسيولوجية الاستعمارية تركز على إبراز مظاهر الفوضى والتعسف (السيبة)

---

[1] - Jacques Berque/ opéra Minora II éditions Bouchène Paris, 2001, p194.

التي سادت المنطقة ......وتنافست الدراسات الأنتروبولوجية والجغرافية في توظيف (نظرية الفوضى البدوية) و(النزعة الانقسامية) التي سيطرت عبر التاريخ على سلوك المجتمعات البربرية وأطنبت في التشهير بالسلط المحلية لعجزها عن احتواء الفتن وإقرار النظام والأمن ، فضلا عن قصورها على محاصرة مظاهر البؤس وخلق الثروة المادية والغرض من ذلك هو تبرير الوضع الاستعماري وإضفاء الشرعية على ( المهمة الحضارية) التي اضطلعت بها فرنسا بتصديها للفوضى والانقسام ونهوضها بعبء (مقاومة) الفقر والخصاصة والجهل"[1]

يبدو لنا جليا أن التوجه الأنتروبولوجي الذي ساد مع حقبة الاستعمار لمنطقة المغرب العربي بالخصوص لم يولد معارف علمية بشكل المطلوب وبالمقاييس المنهجية المشروطة بل كان جله يقع تحت سطوة استعلاء المركزية الأوربية[2] التي كانت تنطلق دائما من موقع الهيمنة للأطراف ، وبالتالي فإن الأدبيات التس سادت في ذلك السياق سواء تعلق الأمر بالدراسات الأنتروبولوجية أو المعارف الاستشراقية كانت معظمها تصب في دائرة تلك الايديولوجية ، وهكذا عوض أن تكون ترجمة ديسلان لابن خلدون فرصة لتصحيح المسارات وتعميق المرجعيات أصبحت أداة انتقائية في أيدي هؤلاء الباحثين الذين أخذوا ما يناسب فرضياتهم ومنطلقاتهم الأيديولوجية.

_ إضافة إلى الجهل بالتاريخ المحلي فإن ضعف المعايشة وقصر مدة البحث لم يساعدا على فهم عميق للواقع.

_ تعميم الخصوصيات المحلية على المجتمع الكبير أدى إلى الخلط وتشويه الواقع ومثال ذلك التعارض التاريخي بين العرب والبربر- والمستقرين والرحل- والشريعة الإسلامية والعادات والعرف- بين بلاد المخزن وبلاد السيبة، وهذه الثنائيات انتقدها **جاك**

---

[1] نور الدين الدقي، المرجع السابق ص125

[2] _إدريس إبراهيم ، العرب والغرب، أية علاقة ..أي رهان ؟ دار الاتحاد للطباعة والنشر، بيروت ط1 ، 1998 ص87

**بيرك**[1] الذي اعتبر أن تلك العلاقة لا يمكن أن تخضع دائما للنمذجة والتوحد بل تتغير بتغير المناطق والجهات، كما ينكر وجود انقطاع بين فاس العاصمة الحضرية للحضارة العربية الإسلامية وبين قبيلة سكساوة في الأطلس الأعلى المغربي والتي هي بقعة بربرية أو بين الفلاح المستقر والفلاح الرّحال، فليس هناك اختلاف في المضمون بل فقط في التركيب.

ورغم ذلك فإن هذا الاتجاه ساد لمرحلة طويلة نسبيا وكون لنفسه تصورات ومفاهيم شكلت بداية لاتجاه آخر درس المجتمعات المغاربية وكان تأثره واضحا بها ألا وهو **المقاربة الانقسامية**، وهكذا تراوحت المدرسة الاستعمارية بين العلمية والهندسة السياسية.

---

[1]- د.نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، حزيران،يونيو 2002م، بتصرف.

# الفصـل الرابـع

# النظريـة الانقسامية والقبيلـة المغاربيـة

## الفصل الرابع: النظرية الانقسامية والقبيلة المغاربية

### تمهيد

اهتم كثير من الباحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بهذا الاتجاه الذي ظهر ضمن علم الاجتماع الفرنسي لكنه لم يأخذ أبعادا واهتماما إلا على يد الاتجاه الأنجلوسكسوني الذي يتزعمه **إيفانز برتشارد** و**أرنست غلنر** وغيرهما الذين قاموا برسم المعالم النهائية لهذه النظرية وأخرجوا أفكار المدرسة الفرنسية من المحلية إلى العالمية ومن التنظيرات الإيديولوجية إلى توسيع مجال البحث الميداني خصوصا في المرحلة الممتدة بين الخمسينات والسبعينات. ورغم أن بعض الكتاب يعتبر الأطروحات الاستعمارية تندرج ضمن الاطروحات الأنثروبولوجية إلا أن فريقا آخر يرى أن اختلاف السياقات والمنطلقات العامة وجمع الأنثروبولوجيا الانقسامية للاتجاهين البنيوي والوظيفي، حيث حاولت تحليل الآليات الداخلية والظاهرة للمجتمعات مع اتجاه نحو فرز الظواهر وتصنيفها، كما استعملت الرسومات البيانية والتخطيطية والإحصاء والمقارنات، كل ذلك يجعلها تتميز عن الاتجاه الاستعماري بما صاغته من نماذج نظرية ومفاهيم متميزة.

يعود مصطلح **الانقسامية Segmentarité** حسب **بول باسكون**[(1)] إلى **علم الحيوانات Zoologie** حيث توجد حيوانات تنقسم على نفسها إلى شطرين منفصلين قادرين على الحياة وقاس ذلك على المجتمعات التي تنشطر بصفة لا متناهية إلى أجزاء متشابهة يعاد إنتاجها باستمرار وبتكرار، وهذه الأجزاء قادرة على الانصهار والاتحاد لتكوين مجموعات أكبر تتنافس على أهداف معينة، تتميز بالتوازن وعدم تمركز السلطة، وهذا لا تستطيعه الحيوانات الانقسامية، تضاف لهذه الملامح، الهامشية مقابل المركزية

---

[1]- د.سالم لبيض، مرجع سابق، ص 70.

والقدرة على المحافظة على الذات في مواجهة الأنداد، كما تقوم البنية الانقسامية على أهمية النسب (النسب القبلي).

## 1 - جذور النظرية الانقسامية وممثلوها

إذا كان **إميل دوركايم** هو أول من استعمل مفهوم الانقسامية في كتابه "**تقسيم العمل الاجتماعي**" عندما تكلم على **التضامن الآلي والعضوي** والذي سنفصل فيه لاحقا، إلا أن الأعمال الأولى كانت لباحثين سابقين عليه، استمد منهم أفكاره وحرّي بنا أن نتطرق لهذه الأعمال الأولى الممهدة لظهور الانقسامية كما وردت على لسان أصحابها، وسنبدأ بأول عمل مرجعي وهو كتاب "**القبائل والأعراف القبائلية**" **La Kabylie et les coutumes kabyles لمؤلفيه الثنائي: هانوتو، ولوترنو الصادر عام 1872.**

ا –**هانوتو.أ.و.أ.لوترنو** : كان هانوتو ضابطا برتبة عقيد في كتيبة ذراع الميزان بمنطقة القبائل، قام بدراسة التنظيم الاجتماعي والسياسي لهاته المنطقة وكان لحاجة إلى الاستعانة بشخص ذو ثقافة قانونية وتوفر له هذا الشرط في شخص **لوترنو** الذي سخرته الادارة العسكرية لمساعدة **هانوتو** في بحثه الحقلي. يعتبر الكاتبان التنظيم السياسي والإداري للشعب القبائلي من أكثر الأنظمة ديمقراطية حيث الشعب هو الكل في الكل، وهذه الديمقراطية هي نتيجة طبيعة لروح الاجتماع والتضامن الغريزي التي تنظم هذا المجتمع من أبسط مصلحة فردية إلى العلاقات العائلية داخل القرية أو العرش وبفضل هذه الروح حافظ القبائلي على حريته واستقلاله انطلاقا من وعيه لحقوقه وواجباته اتجاه مواطنيه. هذا الشعور بالمساواة والديمقراطية ولّد أيضا منافسات فردية عندما تشعر بالغيرة والعواطف السيئة مما أدى إلى الفتنة وتقسيم القرى من قبل الأحزاب مما جعل كل قرية عبارة عن جمهورية صغيرة داخل كنفدراليات ممتدة، كما ساهمت روح المساواة والاستقلالية في قيام تجزئة دون حدود ومنعت بذلك تكوّن جنسية متجانسة ولعل ذلك ربما

يفسر سقوط الممالك البربرية وسيطرة الشعوب الغازية على شمال أفريقيا. القرية (ثادار) هي جسم التنظيم السياسي والإداري، تقوم بتعيين رؤسائها، تضع أو تعدل قوانينها وتسير نفسها وحياتها الخاصة بكل استقلالية.

تجمع قريتين أو أكثر في علاقات سياسية أو إدارية يشكل عرشا أو قبيلة بالمصطلح العربي وتجمع عدة عروش يشكل "تاقبلت" وهو عبارة عن رابطة أو كنفدرالية نادرا ما تتوحد إلا في حالة الدفاع أو الاعتداء المشترك لينتهي التحالف بانتهاء أسبابه.

عندما تحس عدة مداشر متجاورة بضعفها ببقائها منعزلة تتوحد داخل إدارة مشتركة تسمى توفيق أو وفاق، أو عقد ويشكل قرية قد تنضم للقبيلة ومن أمثلته "توفيق تاكا" الذي كان يجمع "مداشر أيت سي أحمد، لمخردة، تاكاأفنوني.

تتفرع القرية إلى عدة أقسام تسمى "**خروبة**" تتشكل من عدة عائلات من نفس الأصل على العموم وقد تجاورها عائلات غريبة عن البلد أو سكان ليس لهم أقرباء، يسير القرية "التاجماعت" أو الجماعة أو الجمعية العامة للمواطنين، قراراتها سيدة وتنفذها بنفسها.

تتشكل القبيلة من تجمع عدة قرى ملتزمة بحقوق وواجبات متبادلة فهم متضامنون عند العدوان أو الدفاع أو في حروب الصف فتتجمع عند أول نداء من القبيلة وهذه الروح القتالية هي التي حافظت لمدة طويلة على توافقها لأن العدو المشترك واحد، وإذا حدثت نزاعات داخلية يبحث عن نزاعات خارجية مع قبائل أخرى ليعود التجانس الذي يعتبر كمعجزة بين أشخاص مستعدين لذبح بعضهم البعض، ويدخل ضمن المسائل التي توحد المداشر ما يتعلق بحرمة القبائلي والتي عادة ما تؤدي إلى الحرب كقتل أفراد من القبيلة على يد غرباء أو لاجئين، اختطاف نساء من أزواجهن أو أقاربهن، هروب نساء من البيت الزوجي ولجوئهن لقبيلة غريبة.

نتيجة للحروب الطويلة الدامية قد تحس قبيلة بأنها ضعيفة في مواجهة خصومها فتلجأ إلى التجزؤ أو التقطع والانضمام إلى قبيلة أخرى وهكذا تلاشت من كنفدرالية آيت تراتن قبيلة اسماديان التي كانت تجمع مداشر تيزي راشد- أغوني- أوجلبان- إغيل قفري

وهكذا اضمحلت أسماء قبائل ولم يضمحل أفرادها ولم يغادروا البلد وهذا ما يخالف الرأي القائل بأن السبب الوحيد لنشأة القبيلة هو جماعة أصلية أو جد مشترك، فالقبيلة عند القبائل هي اتحاد سياسي يتعدل حسب الزمن وإرادة المتحدين داخل الكنفدرالية أو "التاقبلت" تسبق مصالح العرش مصالح الأولى.

- **الصف :**

لقد أشار الباحثون إلى صراعات "الصفوف" فما هو **الصف SOFF**[1]؟

يعني الصف الحزب لكن ليس بمفهوم تجمع أفراد لنصرة فكرة سياسية أو دينية، بل هو جمعية لتقديم المساعدات ويكون حسب التموقع الجغرافي أو السكاني داخل القبيلة أو أحياء القرية، وهذه المساعدة تكون وقت الحرب والسلم، مبدؤه العام **[ساعد أقربائك ظالمين أو *مظلومين*]** اللجوء للصف يكون لطلب العون والحماية، كل قرية تحوي على العموم صفين غالبا ما لا يكونا متوازيين من حيث الأفراد و الإمكانيات. إذا أحس أحد أعضاء الصف بانعدام الامتيازات داخل صفه غادره دون الإحساس بالخيانة إلى صف آخر فالمهم لديه هو إشباع طلباته. ورغم ذلك يعطي القبائلي للصف اعتبارا وحرمة كبيرين فقد يصبح همه الأول الذي قد يهمل لأجله علاقته العائلية وأموره الشخصية ليقدم نفسه قربانا لذلك وليس من الغريب أنه لأجل أشياء تافهة كمشادات كلامية بين رجلين من صفين مختلفين قد تؤدي إلى الاستنجاد وهرولة أنصار كليهما لنجدة قريبه حتى لو لم يعرفا أسباب الخلاف فتبدأ المعارك بالأحجار ثم البنادق والسيوف، وقد تصل إلى حرب أهلية –الصف في قبائل جرجرة الجزائرية بقابله اللف عند قبائل البربر المغربية.

**ب – ماسكراي إميل :** كان أستاذا للتاريخ ثم مديرا لمدرسة الآداب، درس البنيات والمؤسسات القبلية في منطقة القبائل والأوراس والميزاب في كتابه الموسوم: نشأة الحواضر عند السكان المستقرين بالجزائر والمنشور سنة 1886م وربطها بالمشروع

---

[1] -A , HANOTEAU et A, Le tourneux, Les coutumes Kabyles, Besti éditions, ALGER.

الاستعماري خصوصا في مجال التعليم: أشار في هذا الكتاب إلى التحالفات القبلية التي لا تتحقق إلا عند مجابهة خطر خارجي وتكلم أيضا عن دور الصلحاء داخل القبائل.

يرى **ماسكراي** أن العالم البربري يتكون من الداخل إلى الخارج عن طريق تموضع طبقات متتالية تبدأ من القرية حتى القبيلة تتضامن فيما بينها بطء، هذه الطبقات تتعارض وتندمج حسب الظروف بحيث تنتج أفراد أو أشخاصا جددا.

ويقصد البربري بالمجتمع الإفريقي مجموعة أفراد ولا يحمى أو يعاقب إلا الأفراد، أما العائلة والعصبية فتنحل داخل المدينة حيث ينسى البربري روابطه الدموية.وتنطلق هذه المجتمعات من مبدأ واحد هو احترام الحرية والتعاطف المتبادل بين الناس داخل الحدود الضيقة وتنظمها جماعة هي في الحقيقة مجلس ارستقراطي تطبق قانونا عرفيا يستند إلى ذاكرة الأجداد، هذه المجتمعات رغم غيرتها على حقوقها الفردية إلا أنها تذعن لسلطة رجال ملتزمين (صلحاء) وأقوياء قانونهم هو قانون القرية.

يجب إعادة كتابة تاريخ هذه الأمم التي عانت من قمع روما وتجاوزات **الوندال** وطغيان **البزنطيين** وتخريب الفاتحين العرب الأوائل والمتأخرين من **بني هلال وبني سليم** الذين لا يأبهون لممتلكات الأمم المتحضرة، ثم الأتراك والقبائل المسلحة ضد بعضها البعض مما جعل الفوضى والقتل هي القانون السائد.

الحرب وحدها أو العدو الزاحف نحو الجبل هي الوحيدة التي أسست القبيلة فعند نداءات النجدة وصيحات الثأر التي تسمع في الأماكن المجاورة تتكون رابطة ويستعد للمواجهة وحتى المجموعات الصغيرة المنعزلة واللامنضبطة تدخل تحت طاعة وقيادة الاتحاد القبلي. إن عدد كبير من القبائل البربرية لم تتوحد طوال حياتها داخل كنفدراليات وإذا حدث أن توحدت فسبب عنف عابر أثناء الاستعمار التركي أو غزونا أو ثورة 1871م فالحرب هي التي وازنتهم ومنعتهم من التآكل الداخلي وفي غير هذه الحالة فإن مصالحهم تبقى متمايزة، وهذا الانقسام كان سببا رئيسيا في خضوعهم النهائي وحتى في

حالة الحرب فإن كل قبيلة تمشي وتسير حسب وقتها وتكافح كما تشاء وتنسحب متى تشاء.

ويرى **ماسكراي** أنه يخالف المؤرخين المسلمين كابن خلدون الذين يرون العالم البربري كتلة متجانسة مجزئة إلى أمم وعشائر وقبائل وعائلات بحيث في هذا النظام تلد الأمة العشيرة، وتلد العشيرة القبيلة وهكذا حتى تصل إلى الفرد في الخاتمة لكل العكس هو الصحيح.

كما يؤكد **ماسكراي** على أن الظروف التي زرعها الاستعمار الفرنسي من قانون العقوبات والقوانين الاستثنائية التي فرضت على الأهالي يضاف له التطور المتزايد للحضارة الأوربية عدل بل دمر التنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع القبلي في الجزائر وهو يقولها بروح المواطن المناضل لقضية فرنسا أكثر من تقريره لحقيقة موضوعية فلا عجب أن نعت بالباحث الاستعماري أو كما يسميه **جاك بيرك** مخبر أسياده الباريسيين Les maîtres Parisiens وهو ما اعتبره فشلا له[1].

**ج – دوماس أوجان :** كان **دوماس** جنرالا وعضوا في مجلس الشيوخ ومستشارا لنابوليون الثالث كما كان عضوا في المكاتب العربية، تطرق في دراسته هاته . التي نشرت عام 1853 إلى عادات وأعراف مختلف أجزاء التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، يبدأ أولا بالأساس الاجتماعي الذي تقوم عليه تجمعات المجتمع المدروس فيقر بأن القبيلة هي أساس التنظيم الاجتماعي في المناطق العربية ثم يحلل مورفولوجيا القبيلة قائلا: بأن اجتماع عدة فرق يشكل القبائل الكبيرة، أما القبائل الصغيرة فتتكون من اجتماع عدة مداشر وقرى (دواوير)، وهذه الأجزاء تسمى: خروبة–تخند (الفخذ)، العرق وقد تتفرع هي الأخرى بدورها إلى قرى (دشرات)، اجتماع كل هذه الأجزاء يشكل العرش وهو بمفهوم

---

1 -Emile Masqueray, Formation des cites chez les populations sédentaires de l'ALGÉRIE archives maghrébines (CNRS) EDISUS la calade 13090 aix en provence, 1983.

القبيلة في اللغة العربية. ثم يشرح مورفولوجيا سكان الجزائر بتقسيمهم إلى أصلين متمايزين هما: العرب والبربر، بالنسبة للعرب جزء منهم يسكن المدن ويسمى حضر وهم أقلية، أما الأكثرية فهم البدو الذي يسكنون الخيام وينتشرون في الأماكن الخصبة والجبال والهضاب العليا، وتتميز هذه المجتمعات (الرحالة) بتأثير العصبية الدموية والشكل الارستقراطي للحكم وعدم الاستقرار في مكان ثابت، وتتميز القبيلة العربية باجتماع عدة عائلات تنسب لأصل مشترك ويميزها أيضا الاتحاد ضد الجيران والغرباء وهي إضافة لكونها وحدة اجتماعية فهي وحدة سياسية وإدارية تتكون من فروع ذات أسماء مختلفة منها: فرقة- روابع- فخاذ- خمس(1).

ثم ينتقل إلى وصف الأماكن الجغرافية وعادات ساكنيها ابتداء من التل إلى بلاد القبائل إلى الصحراء حيث شخص المؤسسات والرموز والدين والحروب بين القبائل.

**د - مونتاني روبير:** كان ضابطا في البحرية الفرنسية، تزامن كتابه الموسوم في طبعته الأصلية "الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر" بصدور الظهير البربري عام 1930م بالمغرب والذي نص في ديباجته "على أن المناطق البربرية التي لها أعراف خاصة يجب على القضاء الأخذ بها دون سواها" مما يعني أن المشرع الفرنسي استفاد واقتبس كثيرا من هذه الدراسة التي تركز على الخطوط العامة للحياة البربرية ذات الطابع الريفي.

يتشكل السكان حسب **مونطاني** من قبائل ووحدات سياسية صغيرة الأبعاد، فبضع مئات من البيوت أو الضيعات الصغيرة يمكن أن تشكل ***جمهورية مستقلة*** في نشاطاتها الاقتصادية والسياسية. و يتميز البربر المستقرون بحب الأرض الأصلية وحب الاستقلال أو التسيير الذاتي Self-government لمؤسساتهم المحلية ضد هيمنة الحكومة المركزية، وهذا الشعور أي الارتباط بالأرض يقابل عند الرحل حب الحرية الفردية

---

1 - Eugene Daumas, Mœurs et coutumes de l'ALGERIE edition ANEP, ALGER 2006

والجماعية والحفاظ على التقاليد والطقوس. كما تتميز المناطق البربرية بتشابه التراث رغم اختلاف نمط الحياة والمجال الجغرافي، فصناعة الفخار أو النسيج أو الزراعة هي نفسها في جميع مناطق شمال أفريقيا.

يتميز التنظيم الاجتماعي عند المستقرين Les sédentaires بوجود أربع بنيات هي: **القرية**– اتحاد القرى أو الفروع– **القبيلة** التي هي اتحاد يجمع اتحادات القرى– **الكنفدرالية** المشكَّلة من عدة قبائل أو اتحادات، لا تتوحد هذه الأجزاء إلا عند وجود خطر خارجي وحتى في هذه الحالة الوحيدة أحيانا لا تتفق على تعيين زعيم واحد فقد تختار كل جبهة أن تحارب بمفردها كما وقع في السوس والريف عند مواجهة هذه القبائل للمخزن، تضاف إلى الخطر الخارجي عوامل موحدة للقبائل: كوجود قانون عرفي– الاعتقاد بالنسب المشترك– وجود سوق مركزي أو الشعور بالكراهية ضد قبيلة مجاورة.

أما في مجتمعات الرعاة فهناك مجموعات متجاورة أهمها" **الدوّار** **SOUS fraction**– **الفخذ**، **البطن** المكون من عدة أفخاذ ثم **القبيلة** التي تجمع عدة بطون تكون عادة أربعة أو خمسة لها مجلس يتكون من رؤساء العائلات الكبيرة ويترأسه شخص يدعى – الأمغار– أي الرئيس.

يعتبر **مونطاني** القبائل مجموعات مستقلة منغلقة على بعضها البعض ومتجاورة على شكل وحدات ويتكلم بهذه المناسبة على نظام **اللّف Leff** الذي هو تحالف عائلي جماعي عسكري اقتصادي وسياسي بين وحدات قبلية دوره الأساسي دفاعي يتمثل في حفظ التوازن بين المجموعات حتى لا تأكل القوية منها الضعيفة لأن القبيلة تنقسم عادة إلى صفين أو لفّين متعارضين، يضم كل لف عدد متوازي من الفروع المتحالفة التي تجمع الأفراد داخل اللف لا الأمكنة في أخوة تشكل بديلا للوطنية الضيقة.

يقابل اللف، الصف في منطقة القبائل الجزائرية الذي يقسم المنطقة إلى خطين متعارضين هذا النظام يبرّره ويفسّره البعض من منطلق علم النفس الاجتماعي "بأنه إسقاط على الأرض لنظريتين متعارضتين ومتكاملتين في الحياة البربرية هما الروح الجماعية

والمشاركة أو التساهمية والرغبة في الفتنة أو العكس ذلك أن نظام اللّف في بداية تكوينه يكون عرقيا قرابيا ثم يتحول إلى أهداف سياسية وتجارية"[1]. هذا ما جعل **غلنر** في تقديمه للكتاب يعتبر أن **مونطاني** قدم أطروحتين تخصان علم الاجتماع السياسي للبربر هما: أولا أن العامل الأساسي في توازن القوى داخل هذا المجتمع يرتكز على تحالفات اللّف والصّف التي تفسر التعارض والتوازي كأساس لميكانزم الاستقرارو الثبات، ثانيا أن هذه المجتمعات تتأرجح بين الجمهوريات القبلية الديمقراطية وبين الأقلية الاستبدادية وهي التحليلات التي ارتكز عليها غلنر فيما بعد وهو ما يجرنا للحديث عما يسميه **مونطاني** بظهور السلطة والرئاسة عند الرؤساء الزمنيين في المجتمعات البربرية والذين من صفاتهم الطموح والحيوية وقدرتهم على تجاوز مجالس الأعيان وسرعة توحيد وتركيز القوى، ينتقل نفوذهم من القرية إلى القبيلة ومنها إلى الاتحاد القبلي وقد يتحولون إلى قادة كبار أو "قياد كبار" بتعبير سكان الأطلس.

ينتخب "**الأمغار**" أو الزعيم بطريقة تداولية لمدة سنة واستنادا إلى مبدأ المساواة السائد في "الجمهوريات البربرية" والذي يعكس النظرة الذكورية والعصبية النظام الاجتماعي[2]، فإنه من المفروض أن يكون التداول على الرئاسة من قبل كل العائلات داخل مجلس الأعيان. ولكن رغم هذه المساواة الظاهرة إلا أنه في الخفاء يمارس الأثرياء نفوذهم لإيصال صاحب الجاه للرئاسة وهذا بإرشاء أعضاء المجلس حتى يضمن رئاسته أو يبقى "مقدّما" لمدة 5 سنوات رغم أن العرف يحصر العهدة في واحدة، إلا أنه لا أحد يجبره على الانتخابات بسبب قوته ونفوذه وهذا لا يعني رضا وسكوت بقية الأطراف المنافسين والأشخاص الطموحين للاطاحة "بالأمغار" لذلك وجب على الرئيس لكي يحافظ على

---

1 -Mohammed Tozy et Abderrahmane Lakhassi, Le MAROC des tribus: My the realite in: HOSHAM DAWOD et autres ouvrage collectif: Tribus et pouvoirs en terre d'islam Armand Colin, Paris, 2004, p178.

2 - Mohamed Toz y et Abderrahmane Lakhassi, le Maroc des tribus, opcit, p182.

سلطته أن يكسب ودّ وتأييد العائلات المنافسة وإلا سقط في أول معارضة داخلية له وضرب **مونطاني** مثالا لذلك بما وقع في قبيلة **سكساوة** التي ترأسها "مختار بن حمو" بفضل مصالحته لمناوئيه حيث أقام حفلا لدى انتخابه واستدعاهم لتصفية الأجواء ثم اختلى بهم وقتلهم بمعونة إخوته حدث ذلك سنة 1880م.

إضافة إلى المنافسة مما يضعف أيضا الأمغار "ضعف موارده المالية، فعن طريق المال يظهر كرمه داخل لفّه ويتدخل لحل النزاعات ويساعد إخوانه داخل اللف بالمحاربين، كما يقيم تحالفات ويحترم العرف مادام لا يخالف مصالحه ويحافظ على وحدة اللف أطول مدة ممكنة بفضل دعم عائلته والعائلات المتحالفة معها ضد العائلات المعارضة.

ثم يقرر **مونطاني** بأن الشروط العامة التي يظهر فيها الأمغار داخل جمهوريات الجبل هي نفسها في كل المناطق البربرية باستثناء بلاد القبائل الجزائرية حيث يعرقل نظام الصف هناك وجود إجماع حول ترشيح شخص، ففي هذه الظروف يخلو الجو للرؤساء الدينيين والمرابطين لأنهم يحسنون التعامل مع الفتن البربرية، فالصلحاء يتسامون فوق الصراعات ويلعبون دور الوسيط المحايد.

نظام اللف مكّن الجماعات المستقلة عن النظام المركزي من تسيير نفسها سياسيا وضبط نزاعاتها والمحافظة على نظامها الاجتماعي في غياب هيئات متخصصة وهو السؤال الذي طرحته الانقسامية[(1)] وهو ما يؤكد على أن **مونطاني** عالج علاقة المجتمعات القبلية بالحكومة المركزية (المخزن) وهذا يجرّنا إلى تناوله للقبائل التي كانت علاقتها متوترة مع المخزن والتي تعرف **بالسيبة** : و تعني الثورة التي تمكن القبائل من استعادة مجدها وتظهر عقب موت السلطان أو هزيمته، يكون هدفها رمز السلطة (القايد) وسلب ممتلكاته وتوزيعها على حسب ما يدعى كل فرد فيها امتلاكه للجزء من الغنيمة

[1] -Pierre Bonte et autres, Emirs et présidents, CNRS éditions, Paris, 2001, p39.

المخصص له فتدّعي السيبة أنها تثور لرفع الظلم واسترجاع حقوقها المغتصبة من الحكم المركزي، وفي سبيل ذلك تمارس عنفا يصفه مونطاني بأنه أشد من استبداد المخزن، فعند اشتعالها تأتي على الأخضر واليأس، هذه الثورة[1] تعطي صورة عن ضعف التنظيم المركزي للحكم أو المخزن، ففي الوقت الذي يستمد "الأمغار" سلطته من قوته الشخصية واعتمادا على أشخاص أوفياء داخل مقاطعته الأصلية القبلية فإن "القايد" على العكس من ذلك يعتمد على جند مرتزقة غرباء أو عبيد لا تجمعهم به رابطة ولاء وإخلاص لذلك لا يتحمسون للدفاع عنه، بل ينفذون بجلدهم حينما تحين الفرصة.

**السيبة** تعني أيضا قبائل الأطراف الهامشية أو المهمشة والبعيدة عن مركز الدولة كما سنرى فيما بعد ذلك.

**هـ – إميل دوركايم:** تعتبر الدراسات السابقة بذورا جنينية للأطروحة الانقسامية، توازت مع أعمال **دوركايم** التي تجسدت في كتابه "**تقسيم العمل الاجتماعي**" **المنشور سنة 1893م** والذي يتمحور حول مفهومي التضامن الآلي والتضامن العضوي،حيث تبين له أن المجتمعات البشرية تنتقل من أشكال التضامن الآلي إلى أشكال التضامن العضوي بالتدرج عبر سيرورة تاريخية تبدأ من المجتمعات البدائية البسيطة والمحدودة النطاق والتي لا تخضع لمبدأ توزيع العمل بحسب الجنس وفئات العمر، فالوظائف غير مميزة والملكية والمسؤولية جماعيتان، يتصف هذا المجتمع بالتجانس وتشابه الوحدات القرابية من الناحية البنائية، والفرد لا يتمتع بشخصية مستقلة عن الجماعة، هناك قوة الوعي الجمعي وتركز للحياة الاجتماعية حول العلاقات العائلية، هذا التماثل بين العناصر المكونة للمجتمع هو الذي نشأ عنه التضامن الآلي، ثم بتطور المجتمع البشري انتقل إلى نوع آخر من التضامن يفرض الاختلاف والتكامل الناتجين عن تقسيم العمل اللازم للنمو الديمغرافي،

---

[1] -Robert Montagne, regards sur le Maroc (préface de jacques Chirac premier ministre), centre des études sur l'Afrique et 'ASIE moderne, CHEAM, Paris, 1986, le titre original est: la vie sociale et politique des berbères.

تتميز هاته المجتمعات بأنها معقدة التركيب[1] واسعة النطاق تتضح فيها مسؤولية ووظيفة كل فرد في هذا النوع من التجمع الإنساني توجد طبقات وتراتب وهو خاصية المجتمعات المعاصرة والتي يطبعها التضامن العضوي.

ثم تكلم **دوركايم** عن مفهوم **الجماعة القطيعية La horde** التي يعتبرها المبتدأ الأول للمجتمع البشري، تتميز بالتجانس والتشابه وعندما تنضم لجماعة أوسع تسمى "عشيرة" ثم تنتقل العشائر كتكتل بسيط ومستقل بذاته إلى الانصهار ضمن جماعات تتجاوزها حجما وسعة، هذا المجتمع المتكون من عشائر متشابهة سمح بظهور المجتمع الانقسامي المبني على تعاقب تكتلات تتشابه فيما بينها مثل الحلقات ويمكن تسمية الكتلة عشيرة فهذه التسمية لها طبيعة عائلية وسياسية في نفس الوقت، إذ تجمع قرابة الدم جل أفراد العشيرة وهو ما يولد لديهم شعورا بروابط القرابة.

إذا فتشابه القسمات هو أساس التنظيم الانقسامي وبدون هذا التشابه لا يمكنها أن تتحد أو تتباين في الوقت نفسه وبدون هذا التباين سيضيع بعضهافي بعض وينتهي بها المطاف إلى التلاشي[2] وفقا لميكانزمات الانصهار والانشطار.

**و – جاك بيرك :** يحسب على **التيار الكولونيالي** ولكن بدرجة متميزة من الموضوعية حيث انتقد بعض مقولات المدرسة الاستعمارية كالثنائيات المتوازية الأمر الذي رشحه عند البعض لاعتباره رائد مدرسة أو نظرية نزع الاستعمار في أفريقيا البيضاء مثلما كان **جورج بالانديه Balandier** رائدها في أفريقيا السوداء[3]. كما قام بتقييم وإعادة النظر في الكتابات السوسيولوجية التي تناولت مجتمعات المغرب العربي في بحثه المعنون: "مائة وخمسة وعشرون سنة من سوسيولوجية شمال أفريقيا" اهتم **بيرك** بالقبيلة في المغرب في

---

[1]- د. صلاح مصطفى الفوال، مرجع سابق، ص 121.

[2] -Emile Durkheim, de la division du travail social, 7eme édition, Paris Presse Universitaire de France, 1960, p 152..

[3] -Abdelwahab Bouhdiba, a propos d'une théorie de la colonisation in: a la recherche des normes perdues, maison tunisienne de l'édition 1973.

دراسته الشهيرة حول قبيلة "**سكساوة في الأطلس الأعلى**" بين مراكش وأغادير والتي كانت محل دراسة **مونطاني** أيضا، استعمل **بيرك** المنهج التاريخي لأن التاريخ حسبه هو المنطلق والنتيجة، كما لا يمكن فهم أية ظاهرة محلية بدون ربطها بسياق التطور الذي عاشته المنطقة خلال قرون متعاقبة وهذا ما جعله يبحث عن ماضي المجموعة وتاريخها كما قال بين وديان وأعالي الأطلس.

مكّن التحليل الاجتماعي التاريخي **بيرك** من فهم بعض مظاهر السلوك الجماعي والخصائص العقلية والنفسية التي مازالت تتحكم في العلاقة بين الأفراد والجماعات ضمن جدلية الصراع الموروث عن الماضي يقول: "أن الموالاة والانتقام والنميمة تصبح هي المفاهيم المحركة لحياة اجتماعية تتأرجح باستمرار بين الواجهتين اللتين يتشكل منهما العنف الاجتماعي: الخضوع والتسلط، هذه الظاهرة ليست ناتجة عن نقص في الحس الأخلاقي والعدلي بقدر ما تعكس رغبة ملحة في التعويض، إن التطور التاريخي هو الذي يفرض تعاقب المراحل التي تكون أثنائها المجموعة إما متسلطة أو مضطهدة وذلك بالرغم من نزوع الوسط الاجتماعي بأكمله إلى تفضيل قيم المساواة"[1]. ثم قام المؤلف بتشريح البنية القبلية في مؤلفه: "**البُنى الاجتماعية في الأطلس الكبير**" حيث عاين أن الوحدة السياسية الرئيسية داخل هذا المجتمع هي القبيلة أو "التاقبلت" التي تتفرع إلى مجموعات صغيرة تسمى **(الإخص):** يتميز هذا المجتمع بالأبوية والفردانية وحب المحافظة على الذات من أي تدخل خارجي وارتباط أفراده بأرضهم حيث يسود لديهم وعي بديمومتها، يتأرجح التنظيم السياسي عند سكساوة بين تناقضين:

فمن جهة هناك **النزعة المساواتية** التي بموجبها يؤمن الأشخاص بأنهم متساوون في الحقوق والواجبات لأنهم أبناء جد واحد، لا فضل لأي منهم على الآخر ومن جهة أخرى

---

[1]- د. محمد الدهان (جامعة الملك محمد الخامس)، مجلة إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع) تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع، العدد 7 صيف 2009، بيروت، ص 46.

هناك **فئة مميزة** تنفي هذه المساواة الشكلية ألا وهي فئة الرؤساء أو "القياد الكبار"[1]، أو باللغة المعاصرة السياسية هناك تأرجح بين التوجه الديمقراطي والاستبداد أو بين المغالاة في استعمال السلطة الفردية وتركيز الثروة في يد العائلة الحاكمة وبين تفضيل المجتمع القبلي للنظام الديمقراطي وقيم المساواة.

ينتقد **بيرك** فكرة النسب المشترك التي يرى أن اللجوء إليها مجرد وهم تؤمن به السلالات، إذ يتقاطع عبر الجد المشترك عدد لا حصر له من الأصول وهذا بسبب الانتشار المبكر لفروع أساسية رمت بأغصانها صوب كل الاتجاهات كقبائل "لواتة" الليبية التي لها امتداد في المغرب حيث لازالت مجموعتان تحملان هذا الاسم في منطقة بن كرير وكذلك في الجنوب الجزائري. كما لاحظ أن معظم القبائل تقبل وتدمج عناصر خارجية حيث تقوم بإعادة تأويل[2] مستمر للعناصر الثقافية الواردة من الخارج وفق متطور محلي وإدماجها في النسق الثقافي المحلي دون فقدان استقلالها الذاتي وهويتها وهي إحدى المميزات الأساسية للتنظيمات الاجتماعية في الأطلس الكبير، هذا الازدواج اعتبره **بيرك** تناقضا بين الشخصية الجماعية وأصل الخلايا المكونة لها، لذلك اتخذت المجموعات شكلين متناقضين هما: الانصهار والانشطار، يضع الانصهار داخل نفس التسمية عناصر ذات أصول خارجية تعتقد في الهوية الوحدوية.

أما الانشطار فيقوم بتكسير الوحدات وتجزيئها إلى وحدات ترابية ومعنوية تتجسد في المداشر المتنافسة، العصب، الطبقات والأحزاب "وهو ما جعل شمال أفريقيا أرض ظلت باستمرار تبحث عن هويتها، وقد زاد من جراحها تسلل نمط العيش البدوي الذي زوده بنو

---

[1] -Jacques Berque, Les sociétés nord, Africaines vue du haut atlas in: OPERA minora, p177.

[2] - د. محمد الدهان،مجلة إضافات، مرجع سابق، ص من 67 إلى 69.

هلال بالمادة البشرية، كما ساهم نظام الحكم العربي القائم على الاستبداد في نشر الشكل القبلي"[1].

ويقارن **بيرك** تكوين البناء السياسي بين شمال أفريقيا وأوربا التي تم إنجاز البناء فيها انطلاقا من عناصر صغرى ومعزولة (الضيعة الملكية، المدينة) وبعد أن نضج مسلسل الالتئام رسخت الوحدة الوطنية، أما في المغرب الكبير فإن سُلَطه المكونة من زعامات قبلية وقيادات فردية وأسر حاكمة وحركات روحية، فإنها تلتهب وتنطفئ بسرعة مدهشة وهذا بسبب عملية التفكيك القبلي التي قام بها الاستعمار باستحواذ المعمرين على الأراضي واستبدال الإطار الأبوي المتمثل في أولاد فلان بالإطار الجغرافي وهو ما تضمنه **قانون الإصلاح العقاري الصادر عام** 1863 والذي به بدأ مسار التفكيك القبلي[2].

ومما لاحظه أيضا **بيرك** في الحياة المحلية هو العدد الهائل للصلحاء ودورهم في لم شمل الجماعة وتوحيد القرية ونشر المبدأ **الصوفي في البادية خلال القرنين 15 و 16م.**

واكتشف ذلك من خلال قراءته "**لنوازل المازوني**" التي وصفت البدو بالنُّهاب لأملاك الفلاحين والقطاع على ما في أيدي الغير أو ما يسمى قانونا بالغصب، فكان أن ساهم الصلحاء في إصلاح حال هؤلاء البدو وكانوا سببا في توبتهم. وخلص **بيرك** من دراساته للبنى الاجتماعية المغربية إلى استنتاجين هامين:

**الاستنتاج الأول:** أن المجموعات القبلية في الأطلس الكبير تنتمي إلى كيان أوسع يتعدى الحدود الجهوية والقطرية ليعم منطقة المغرب العربي بكاملها فهناك استمرارية أفقية وتشابه بين كل التنظيمات العائلية في المدن المشكلة في القمة من النسب الأبوي في صبغته

---

[1] -Jacques Berque , Qu’est ce qu'une tribu nord-africaine ? in opéra minora, op.cit.

[2] -Jacques Berque, Qu’est ce qu'une tribu nord-africaine in opéra minora, op.cit.

الحقيقية أو الوهمية، وفي القاعدة ترتبط بخلايا متشابهة، كما أن هناك تجانسا بين البدو الرحل العرب منهم والبربر وبين القبيلة البربرية والمدينة الإسلامية.

**الاستنتاج الثاني:** يستتبع الأول وهو التجدر التاريخي العميق لكل التنظيمات القبلية وحتى القبائل النائية التي تبدو لأول وهلة بعيدة عن كل احتكاك حضاري فهي ليست معزولة عن الحركة العامة للمجتمع فقبيلة **سكساوة** التي تبدو ظاهريا منعزلة استطاعت أن تؤثر في المشروع الموحدي كما حافظت على خصوصياتها لمدة 10 قرون.

## 2- الانقسامية والمجتمعات العربية والمغاربية

### ا – الانقسامية والمجتمعات العربية

قلنا سابقا أن جذور الطرح الانقسامي ترجع إلى أعمال **دوركايم** السابقة والتي اقتبسها من بحوث مواطنيه **هانوتو ولوترفو وماسكراي** وغيرهم ورغم ذلك فإن السوسيولوجيا الفرنسية لم تستفد من **دوركايم** في طرحه الانقسامي وبقي مجهولا حتى جاءت السوسيولوجيا **الأنجلو سكسونية** التي اكتشفت فرضياته وإشاراته وأعطت لها الراهنية حيث كان **راد كليف براون** أول من تناول مفهوم **دوركايم** حول البنية أثناء تأسيسه لنظرية القرابة و**إيفانز** برتشارد مساعده وناشر أعمال **دوركايم** بالانجليزية وهو ما مكنه من تطبيق النموذج الانقسامي على المجتمعات القبلية التي عاينها في جنوب السودان (النوير) وفي ليبيا (برقة) وتبعهما آخرون **كغلنروجرتز**.

عاين **برتشارد** من خلال بحثه الميداني لأشكال التبادل بمنطقة برقة الليبية نفس الخصائص التي شاهدها عند النوير في جنوب السودان وهي بساطة تقسيم العمل الذي لا يتجاوز مستوى العلاقات العائلية –جماعية أشكال الملكية والنشاط الاقتصادي- القبيلة أهم وحدة عائلية سياسية في بنية القرابة التي أسسها النسب الأبوي، قوة الوعي الجمعي واعتناق الجميع لمنظومة قيم موحدة بسبب تشابه العناصر المكونة لهذه المجتمعات.

هذه البنيات تتجزأ إلى فئات عديدة متداخلة فيما بينها ويبرز انتماء الفرد إلى القبيلة في إطار علاقاتها بالقبائل الأخرى وينمحي هذا الإحساس إذا اقتصرنا على اعتبار علاقة القسمة ،التي ينتمي إليها بالقسمات المتشابهة لها داخل القبيلة الواحدة وهذا ينطبق حتى على التضامن السياسي الذي أظهرت الدراسات الميدانية أنه قلما يكون على مستوى المجموعة ككل بل ينحصر فقط في إحدى القسمات .

كما أعطى **برتشارد** أمثلة عن ذلك: فعندما يحدث صراع بين قبيلة من قبائل "النوير" وأخرى من قبائل "دنكا" يهب جميع النوير لمحاربة دنكا، لكن عندما يحصل نزاع بين عشيرتين من داخل النوير يكون رد فعل الأفراد بحسب انتمائهم العشائري وهو ما يسميه **برتشارد** "**بنزعتي الانشطار**" أي تعارض القسمات فيما بينها والانصهار وهو تحالف نفس فئات العشيرة لمواجهة خطر خارجي ومن معالم التنظيم الانقسامي الذي عاينه عند النوير أيضا:

- لكل قبيلة وطن يشمل أراضي زراعية ومراعي وأضرحة فهي من طبيعة إقليمية.

- كل قبيلة تنتسب لجد مشترك يشتق منه اسم المجموعة[1] . ويعبر عن ذلك ببني فلان وهذا النظام النسبي هو دعامة العلاقات الإقليمية والمحافظ على هوية الجماعات وعلاقاتها المتداخلة حسب طريقة تعارض متكامل للقسمات تحدد التحالفات والنزاعات.

- تنقسم كل قبيلة إلى قبيلتين أو ثلاث قبائل فرعية وتنقسم القبائل الفرعية إلى بيوت وسلالات.

- كل قسمة قبلية تشكل في آن واحد فرعا من فروع النسب وفصيلة سياسية. ويوضح الرسم التالي معالم هذه النظرية:

**قبيلة** – أ–

- النزاع بين ز 1 و ز 2 لا يؤدي إلى تجنيد أية قسمة أخرى.

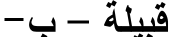
- النزاع بين س1 وص1 يؤدي إلى التحالف بين س1 وس2 من جهة وبين ص1 وص2 من جهة أخرى.

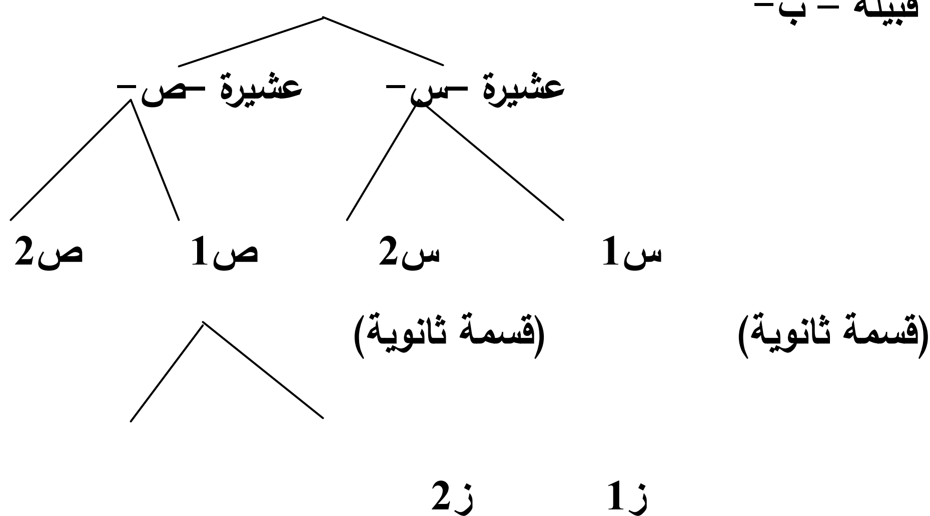
- النزاع بين س1 وأ يؤدي إلى تحالف بين س1 وس2 وص1 وص2 في إطار ب.

- المواجهة مع "دنكا" تؤدي إلى لتحالف بين أ و ب.

---

[1]- د. ليليا بن سالم وآخرون، الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص 17.

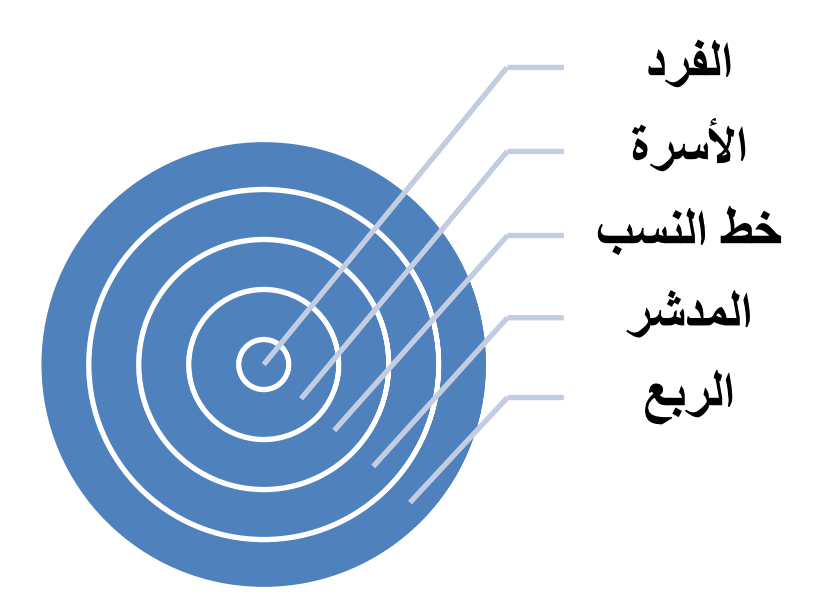



**النتيجة:** نزعة الانفصال إلى أجزاء متعارضة داخل كل فئة توازيها نزعة الانصهار بين هذه الأجزاء لمواجهة فئات أخرى نتيجة تواجدها داخل نفس النسق الانقسامي، لذلك اعتبرت كل المجتمعات القائمة على القرابة مجتمعات انقسامية[1] فهي مثل الشجرة جذعها مشترك لكن أغصانها وأوراقها متفرعة ومتشعبة.و قد لاحظ **برتشارد** أن قبائل النوير تتسم بتداخل الوحدات القبلية على شكل دوائر تنطلق من الفرد وانتهاء نحو الاتحاد القبلي وتشترك هذه الدوائر في الاسم والشعور الوطني والموارد الاقتصادية ولا يوجد فيها نظام سياسي واضح المعالم باستثناء مؤسسة الرئيس صاحب "فروة الفهد" الذي يقوم بالمصالحة والوساطة بين القسمات المتعارضة باستمرار لأن السلطة السياسية مشتتة على مختلف رؤساء العائلات ولا تتركز في أيدي جهاز مختص في المحافظة على النظام والأمن.

---

[1] -Laroussi LAMRI pour une sociologie du rupture, (la tribu au MAGREB médiéval, faculté des sciences humaines et sociales de Tunis série sociologie 2[eme], 1997, p42.




ورغم ذلك فّإن ديناميكية الانشطار والانصهار بين الوحدات تضمن استمرار وجودها والمحافظة على توازن نسبي بين مكوناتها وهذا يعني أنه عندما تضعف أو تنعدم السلطة المركزية داخل الأنظمة السياسية فإن استمرارية القسمة القبلية ترجع للتعارض بين القسمات الصغرى بدلا من أي ضغط خارجي وهذا التعارض والصراع في مستويات أدنى لا يبقى أبدا وجود أشكال من التعاون والتحالف في مستويات أعلى "لئن كان التوتر يؤدي إلى نزاعات وحروب فإنه يضمن في نهاية الأمر استمرارية البنية القبلية ويجعل الجمود هو الطابع الأساسي لهذه المجتمعات"[1].

ديناميكية الانصهار والانشطار تجعل انتماء الأفراد ليس ثابتا فهم أعضاء في قبيلتهم إذا كانت في مواجهة قبيلة أخرى وأعضاء في فرقتهم إذا نشب نزاع داخل القبيلة ذاتها وهذا ما جعل هوية القبيلة تتمدد في إطار علاقاتها بالجماعات المقابلة فهي لا تبرز ككيان إلا عند مواجهتها لعداء قبيلة أخرى مجاورة والفرقة لا توجد إلا في مواجهة تعارض فرقة أخرى وهذا "يعطي للتحليل الانقسامي طابعا بنيويا[2].

[1]- جون واتربوري، الملكية والنخبة السياسية في المغرب، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م، ص 66.
[2]- إيفانز برتشارد، النظام السياسي عند النوير، ترجمة وليد حمارنة، مجلة الفكر العربي، العدد 20، السنة الثالثة، أيلول، تشرين الأول، سبتمبر، أكتوبر، 1981م 71-72.

إن التعارض الموجود في هذه البنيات لا يخص أسبابه القبيلة عامة أو الفرقة ككل، بل إن مجرد نزاع بين شخصين لا ينتميان لنفس القبيلة يمكن أن تنجر عنه سلسلة من التحالفات قد تنتهي بحدوث مواجهة بين القبيلتين أو الفرقتين أو تتجه للمصالحة عبر دور الوساطة الذي يلعبه الرئيس في التحكيم. وعودة لمسألة الجد المشترك فإن كل جيل من الأجداد يشكل في أن واحد نقطة اتصال وانفصال في آن واحد لأنه يحدد قسمات جديدة تتفرع إلى ما لا نهاية. ووفقا لرسم الدائرة أعلاه، كل قسمة داخل التنظيم تقوم بوظيفة خاصة فتتولى العائلة الواسعة استغلال الميراث العائلي، بينما تشرف السلالات داخل القرية على قضايا توزيع الأرض والماء، أما المشاكل الخارجية كضبط الحدود والمراعي وتنظيم السوق فهي من اختصاص القبيلة باعتبارها هيئة عليا.

من أهم خصائص المجتمعات الانقسامية أيضا انعدام التراتب الاجتماعي وهذه المساواة حالت دون تمركز السلطة ومنعت من ظهور زعامات قوية قادرة على الحفاظ على الأمن وبقي البديل عن عدم وجود سلطة هو دور الصلحاء التسكيني[1] الذين يستمدون سلطتهم من الله ويسمون بأنفسهم فوق النزاعات فهم محايدون مسالمون يجنبون المجتمع الصراعات ويضمنون استمراريته من تهديد الانفجار والتلاشي جراء ما ينتج عن بنيته من نزاعات.

لم تسلم مقاربة **برتشارد** من الجرح والنقد كونه عمم نموذج النوير ذو الخصوصيات التي تميّزه عن المجتمع المسلم على المجتمعات خاصة في برقة الليبية حيث أضاف عناصرمن تاريخ الحركة السنوسية إلى النموذج النويري دون تعديل، كما أن حالة المغرب تختلف عن السودان لأن المغرب كان مسرحا لنزاعات سياسية مستمرة اضطرت القبائل لأن تنظم نفسها سياسيا تحت قيادة للدفاع عن مصالحها وهذا ما يظهر من خلال تاريخ القبائل البربرية ضد مختلف أشكال الغزو مما ساهم في ظهور قادة سياسيين وعسكريين

---

[1]- د.عبد الله الحمودي،الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة، ملاحظات حول أطروحات غلنر من كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ "حالة المغرب العربي"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص 64.

(أمغار– إقليد) أو مجلس القبيلة الذي كان عبارة عن نظام ذاتي فرضه النزاع، فالسلطة السياسية والقيادة موجودة إلى جانب الصلحاء.

لكن هذا لا يغمط دور **برتشارد** ونموذجه الانقسامي الذي مهد لدراسات انطلقت بعده ابتداء من الستينات تبنت الطرح الانقسامي في مجتمعات المغرب العربي وهو ما سنتناوله فيما يلي:

## ب – الانقسامية والمجتمعات المغاربية

شكَل **المغرب** ولا يزال حقلا ممتازا ومجالا خصبا لدراسة القبيلة، لذلك مارست الانقسامية إغراء كبيرا على الباحثين المهتمين بالمجال القروي المغربي وشمال إفريقيا وهذا بالتواصل مع بحوث **إيفانز برتشارد الأفريقية** و نموذجه القرابي الانقسامي، لكن هذه المقاربة لم تمر مرور الكرام، فأثناء ظهورها في الستينات أثارت مخاوف في المغرب العربي، فطابعها المخيف الذي يصرح بوجود قبائل لها أهمية في ظل دول مستقلة وحداثية واقترنت بالفتنة والعودة إلى الانقسامات الجاهلية التي حاربها الإسلام واعتبرت نظرية للعنف المهيكل أو الفوضى المنظمة، أما عند النخبة الحاكمة فاقترنت بالماضي (أي القبيلة) والقبول باللعبة القبلية يعني تشويه صورة البلاد وسمعتها اتجاه أصدقائها في الخارج خاصة فرنسا التي عناها بورقيبة بالذكر في هذا الخطاب[1].

كانت البداية مع **أرنست غلنر** الذي قام سنة **1969** بدراسة لقبائل **الأحنصال البربرية** الموجودة في الأطلس كنموذج اجتماعي يضم حقائق اجتماعية قد نلحظها عند البربر أو التوارق أو في المشرق العربي أو آسيا أو القرن الأفريقي باعتبار تاريخ القبيلة يدخل ضمن تاريخ المجتمعات المركبة.

انطلق **غلنر** في كتابه "**صلحاء الأطلس**" **الصادر سنة 1969 Saints of ATLAS**والذي خلص فيه إلى أن قبائل شمال أفريقيا عموما وقبائل الأطلس المغربي

---

[1] -François Pouillon, La société segmentaire et ses ennemis prologue N° 32, opcit, p13.

قبائل انقسامية تنطوي على هرمية متدرجة بحسب الحجم والقوة تتشخص في شكل دوائر أو أشجار متكاثرة الفروع ويقوم التوازن الاجتماعي فيها على مبدأي الانصهار والانشطار، يظهر المبدأ الأول في حالة الخطر وفقدان الأمن فتتوحد القسمات ويسود التضامن ويظهر المبدأ الثاني في حالة السلم والهدوء حينما يدب النزاع بين الفروع والقسمات المتجاورة أو ما يسميه بنظرية الأنصاف ويتجسد ذلك في المثل العربي الذي اعتبره الانقساميون نموذجا للتوازن والتعارض داخل المجتمع الانقسامي وفحواه:

- أنا ضد أخي أو إخوتي (حينما يقع نزاع داخل العائلة الواحدة بسبب الميراث).
- أنا وأخي ضد أبناء عمي (بسبب استعمال قناة ري بين حقلين متجاورين).
- أنا وأخي وأبناء عمي على الغريب (سواء أكان عشيرة أمن مجموعة بسبب استعمال المراعي مثلا). وإضافة إلى استفادته من **دوركايم وبرتشارد**، استفاد **غلنر** أيضا من أعمال الثنائي: **هانوتو ولوترنو** وأيضا **مونطاني** فيما يخص مفهوم الديمقراطية التي لاحظوها في المجتمع البربري وهي ديمقراطية بنيوية ليس لها أي بعد إيديولوجي[1]، ما معنى ذلك؟

حسب رأينا تعني أن الديمقراطية مطلب تطالب به القبائل في علاقتها ببعضها البعض وليس خطابا يمارس داخل القبيلة.

إضافة إلى خاصية الانقسامية الموجودة في قبائل الأطلس الكبير وهي خاصية بنيوية، أكد **غلنر Gellner** على صفة ثانية مهمة وهي **الهامشية** وهي خاصية مجالية متصلة بالموقع وتعني تمتع القبائل بحرية سياسية وثقافية إزاء الحكم المركزي فهي مجتمعات موازية للمجتمع المركزي بل كانت سببا في عدم تطور ونهوض الحكم المركزي طوال عهد ما قبل الاستعمار[2].حتى هذه القبائل نفسها لا توجد بها سلطة مركزية لأن السلطة موزعة داخل كل البنيات القبلية وبذلك تمنع الانقسامية كل تركيز للسلطة وللعنف في

[1]- د.محمد نجيب بوطالب ، سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 43.
[2]- د.ليليا بن سالم وآخرون، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، مرجع سابق، ص 21

هيكل متخصص (الدولة)، باستثناء وجود سلطة معنوية تحافظ على الاستمرارية والتوازن يمثلها الصلحاء أو المرابطون أو العائلات المبجّلة والتي هي هيآت محايدة مسالمة لها عدة أدوار كالوساطة والتحكيم وتنظيم المبادلات التجارية وضمان أمن الحدود، فهي سلطة روحية تسمو على النزاعات.

يعبر عن الهامشية في المغرب بمصطلح **السيبة** الذي كان مجالا لدراسة **مونطاني** و**بيرك** وهو مشتق لغة من التسيّب وعدم الخضوع، اقترنت بلاد **السيبة** أو **قبائل السببية** **بقبائل الأطراف** أو **المجموعات المستقلة** التي كانت تأوي للجبال والمناطق المتاخمة للصحراء كجبال القبائل **والأوراس بالجزائر** وجبل البربر بالمغرب والمرتفعات المحصورة بين خمير وجبل وسلات ومطماطة بتونس وجبل نفوسة بليبيا[1].

يقابل مصطلح **السيبة**، مصطلح **المخزن** والذي يشير إلى أجهزة الدولة المركزية الموجودة في العاصمة أو المدن وسمي بالمخزن لأن القبائل كانت تخزن المحاصيل الزراعية في مستودعات الحكومة، هذه الثنائية الجدلية ميزت لفترة طويلة تاريخ المغرب العربي ومما ساهم في هذه الفجوة بين البنيتين حسب **غلنر** هو ظروف المناخ وظروف الوسط الطبيعي، واضطرار الرعاة إلى الانتجاع عبر مسافات طويلة مع إقامة نظام دقيق لحقوق الرعي (إقامة حدود زمانية، مكانية، فصلية) واضطرار هذه القبائل للتجارة بسبب ضعف محصولها الزراعي خاصة الحبوب حفز الحكومة المركزية على عدم التدخل لضمان النظام العام والشؤون الخاصة للقبائل وصادف ذلك رغبة دفينة فيها.

هذا عن خاصية الهامشية التي هي صفة تستتبع صفة الانقسامية التي رأينا سابقا أنها سمة النظام السياسي والاجتماعي لقبائل الأطلس الكبير منه والأوسط حيث رأينا انقسام كل قبيلة إلى فروع تتقسم بدورها إلى أجزاء حتى إلى الوحدات العائلية والتي يجمعها خط الانتساب الأبوي حيث يأتي على رأس الشكل الانقسامي الجد الرمزي وتتوسطه العصائب المترابطة فيما بينها بنسب وتأتي في الأسفل العصائب الحالية، كل قبيلة أو قسمة لها

---

[1]- د. محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق، ص 115.

مجال جغرافي محدد أي موطن خاص بها، تماثل هذه الوحدات أدى إلى انعدام تقسيم العمل على أسس اقتصادية أو سياسية وهذا يعني عدم وجود مؤسسات متخصصة، كما أن الصراع على المستوى الأدنى بين الوحدات لا ينفي التماسك والتعاون في المستوى العلى فلا تمنع الخصومة الموجودة بين عشيرتين داخل قبيلة واحدة من تضامنها ضد قبيلة أخرى وفقا لمقولة: **الانصهار والانشطار**.

إن انعدام التراتب الاجتماعي هو أيضا نتيجة للتجانس البنيوي داخل القبيلة، فهناك مساواة وتقابل على جميع المستويات على الأقل نظريا، فحتى لو بلغ أفراد وجماعات مستوى من الغنى والنفوذ، فهذا لايرتب لهم مكانة أدنى أو أعلى بصفة دائمة ومقبولة رمزيا باستثناء الأشخاص الطارئون بصفة مؤقتة على القبيلة، فإنهم لا يتساوون في المكانة مع الأصلاء أو النواة الأصلية المكونة لها. لكن **غلنر** كما أشرنا سابقا أكد على طائفة مستثناة من انعدام التراتب وانعدام هيئة رسمية متخصصة هم فئة **الصّلحاء Les saints** الذين يضطلعون بدور بارز في ظروف معينة، حيث يمدون القبائل بالاستمرارية والهيكل الذي يفتقر إليهما النظام السياسي، حيث تتم المصالحة وانتخابات الرؤساء داخل الزاوية قرب ضريح الجد المؤسس، واختيار الزاوية ليس اعتباطيا ذلك أن القبائل تنظر إليه على أنه حرم آمن لا يجوز التنازع عنده، فأصبحت الزاوية بديلا عن المصالح الإدارية والمدنية [1] ويدخل ضمن هذه الفئة ما يسميه **غلنر** "**الأنساب المبجّلة**" وهي عائلات الصلحاء ذات النسب الشريف والتي أصبحت بديلا عن فئة العلماء التي ساهم غيابها في افتقار الثقافة المكتوبة ونمط العيش الحضري.

هؤلاء الفاعلون يقومون بتحقيق التوازنات داخل مستويات التعارض ومن أهم هذه التوازنات توازن الخوف بين الأفراد والمجموعات بما لهم من دور مهدئ تسكيني للتوتر كونهم مسالمين في مقابل عنف الأفراد، فالوساطة والفصل في المنازعات ومنع الأفراد

---

[1]- د. ليليا بن سالم وآخرون، مرجع سابق، ص 31.

والمجموعات من الاستبداد والتميز عن المجموعة ككل يساهم في استمرار المجتمع الانقسامي وعدم تلاشيه وهذا في غياب السلطة.

إن خاصية المساواة والديمقراطية الملاحظة في المجتمعات البربرية ليس فقط على مستوى العلاقات الداخلية والخارجية فحسب بل حتى انتخابات الرئاسة القبلية تتميز بخاصيتين هما: التكامل والدور لمدة سنة كاملة، فإذا كانت هناك 3 عشائر: أ، ب، ج مثلا يفترض مبدأ الدور تناوب كل عشيرة منها على الرئاسة لمدة سنة ولكن من غرائب هذا النظام أن العشيرة التي يترشح منها الرئيس لا تشارك في الاقتراع حتى لا تكون خصما وحكما في نفس الوقت .

أما في المستويات الدنيا من القبيلة فيمكن ألا يحترم هذا المبدأ بسبب قلة الأفراد ذوي الكفاءات الضرورية، هذا النظام يجعل الرئاسة ضعيفة حسب **غلنر** وتنعدم فيها الاستمرارية المطلوبة لضمان الاستقرار بسبب صغر مدة "**الانتداب**" (لمدة سنة واحدة)، كما أن انتخابهم من قبل عشائر منافسة داخل بينة اجتماعية قائمة على تضارب المصالح وانعدام مصالح إدارية وأمينة تنظم وتؤطر العملية، عدا الضغط المعنوي الذي يمارسه الرأي العام،كل هذه الأسباب حالت دون ظهور رؤساء دائمين وفي نفس الوقت هي مزية ونتيجة إيجابية، إذ تمنع وتقطع الطريق أمام الاستبداد السياسي ذلك أن نظام التناوب يمنع انتخاب "**الأمغار**" لعهدتين متتاليتين.

لكن هذه الديمقراطية يشوبها خلل، حيث أن حق التصويت ليس حقا معترفا به لجميع أعضاء القبيلة بل هناك حالة تنافي تخص الحرفيين واليهود والسود لأن انتماء هاته الطوائف للقبيلة ولنواتها الصلبة يظل متنازعا فيه، كما أن حق الترشح ليس على إطلاقه بل مفروضة عليه شروط كأن يختار من أشرف قومه ويلعب النسب العريق أي المجموعة الأصلية التي التفت حولها جميع العناصر بطريق شجرة النسب دورا في إقصاء الدخلاء والأجانب في التنافس الشريف على السلطة.

تضاف لهذا الشرط حيازة **المترشح** لثروة مالية خاصة تملك العقارات وكثرة الأولاد مع تعدد الزيجات يتوجها بشرط معنوي هو حيازته لأعلى مراتب الحكمة والكرم ويعطي **غلنر** مثالا عن قبيلة "أيت عطاب" التي تسمى المرشح للرئاسة "بأختار" تدعي هذه القبيلة بأن أعضاؤها متساوون في الحقوق بحيث يستطيع أي واحدمنها أن يرشح نفسه للرئاسة كما في الولايات المتحدة الأمريكية، لكن يبقى ذلك تصورا إيديولوجيا، إذ الواقع هو أن الأسر الكبرى هي التي تمون القبيلة بالمترشحين للرئاسة وهي التي تعترف لهم بالنفوذ، وهذا الاستثناء يجعل فكرة انعدام التراتبية الاجتماعية والمساواة، والديمقراطية القبلية والجمهورية البربرية أوهام وكلمات فارغة من محتواها وإيديولوجية الأقوياء في مواجهة الضعفاء.

إن عاملي النسب والثروة لرؤساء الأسر الكبرى إضافة إلى احتكار الرئاسة، مهام حماية القوافل التي تجتاز المسالك الكبرى وهذا بتفويض من المخزن، ويعتبر **حمودي**[1] أن قاعدة النسب في المجتمعات الانقسامية لها عدة وظائف فإضافة لكونها تستعمل لتبرير الأوضاع القائمة (إيديولوجية)، فإنها تحدد واجب كل عنصر من عناصر المجموعة في مواجهتها للأخطار، كما تحدد قاعدة التراتب الاجتماعي، بالنسبة للدخلاء والمغزوين الذين يتم دمجهم في نسب الغزاة فقط أثناء العدوان الخارجي، حيث يفرض على المجموعة إبراز التحامها على حساب التراتب لكن عندما يتعلق الأمر بتوزيع السلطة والثروات أو باستغلال المراعي أو بتقسيم مياه السقي، فإن الأجانب الذين غالبا ما يشاركون في جميع المهام داخل المجموعات التي ينتمون إليها، لا يتمتعون بجميع الحقوق والامتيازات الممنوحة للآخرين ويضرب أمثلة عن ذلك بقبيلة "آيت علوان" التي لا يمكنها تقديم مرشح للرئاسة لاتحادية "آيت عطا" وقبيلة "آيت شاكر" التي لم يكن لها حق استعمال مياه السقي، فمبدأ التعاقب والتناوب لا مجال لتطبيقه هنا.

---

1- د. عبد الله حمودي، الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة "ملاحظات حول أطروحة غلنر" في الأنثروبولوجيا والتاريخ خالة المغرب العربي، مرع سابق، ص 68.

إذا كان اندماج القسمات يحصل فقط عند مواجهة الجماعة لخطر خارجي فهذا يعني أن الروابط القرابية غير كافية لضمان تماسكها وتضامن أعضائها، فالتعارض لا التماثل بين أعضائها هو الذي يحدد وحدة القبيلة، كما أن الاحتياجات والمصالح المشتركة الموحدة هي التي تحدد مدى وجود هذه الجماعات.

ويعتبر **غلنر** أن الانشطار والاندماج يؤديان باستمرار إلى إعادة توزيع السلطة داخل هذه المجموعات المنزوعة الرأس[1] **والمساواتية EGALITAIRE**، كما أن علاقة السلطة الوحيدة التي تدوم هي المرتبطة بوظيفة التحكيم التي يمارسها بعض العائلات الدينية بفضل وضعيتها داخل الترتيب الانقسامي وهذا لا يعني أنها في جميع الحالات محايدة، فقد شاهد عند دراسته لقبائل "الأحنصال" المغربية أن دور الصالح وسلطته كدور سياسي فعال لا تنحصر فقط عند التحكيم بين متخاصمين بل يصبحون أحيانا أطرافا في النزاع.

إن تأرجح المجتمعات الانقسامية بين الانصهار والانشطار وما بين التجزؤ والتوحيد اللذان يميزان ديناميكية هذه المجتمعات تركت **غلنر** يتساءل عن سر هذا التناقض وتوصل إلى أن نفور أعضاء هذه الجماعات من كل ما من شأنه أن يؤدي إلى ظهور جهاز سلطوي مركزي وتعلقهم بقيم العدالة والمساواة فيما بينهم لذلك "تتجزأ هذه الجماعات لكي لا تحكم"[2].

إذا النفور من النظام والانضباط والانقياد والخضوع باسم الحرية والمساواة هو السبب الخفي الحقيقي للتجزئة وأما المساواة التي تعني أن كل أفراد القبيلة أبناء عم ونظراء فهي صورة لديمقراطية بنيوية وليست ذات بعد إيديولوجي كما سبقت الإشارة إليه، فكلما

---

[1] - Pierre Bonte et autres, Al ansâb, la quête des origines, édition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1991, p24.

[2] – د. المختار الهراس ، التحليل الانقسامي للبيانات الاجتماعية في المغرب العربي، حصيلة نقدية، في: نحو علم اجتماع عبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، فبراير 1986م، ص 272.

استولت قبيلة ما على الحكم المركزي تبادر إلى تأسيس نظام ملكي عوض تأسيس نظام ديمقراطي[..1].

كذلك فإن تحليلات وأعمال **أرنست غلنر** كان لها تأثير كبير على الأنثروبولوجيا المغاربية خلال السبعينات فقد كان مقتنعا بأن قبائل الشمال الأفريقي خاصة قبائل الأطلس بأنها انقسامية حيث رد على **إيفانز برتشارد** الذي اعتبر القبيلة أكبر جماعة بشرية يعتقد أعضاؤها أن من واجبهم حل نزاعاتهم بالتحكيم، فتساءل **غلنر** هل هذا يعني أنه يمكن اعتبار المجتمع المغربي بكامله قبيلة واحدة؟

يجيب بأن المغاربة أنفسهم يعترفون بأنهم قبائل متعددة، فالثقافة الانقسامية[2] متجذرة في المجتمع المغربي وهي نتيجة ممارسة وتاريخ طويلين، إذ تعتبر هذه الثقافة المجتمع وحدات متجاورة تتخذ أحيانا اسم جهات وأحيانا أخرى اسم قبائل يحكمها العرف وسلطة تحكيمية تأسست في إطار مجتمع قبلي ثم جاءت بعدها مؤسسة السلطان الشريف التي كان عليها ألا تنحاز لأية قبيلة ضمانا للتوازن. يبقى أن تشير في الأخير إلى تأثر **غلنر** بالمقاربة الخلدونية في دراسة المجتمع المغاربي، إذ ارتكز تحليله السوسيولوجي للمجتمع الإسلامي على **ديالكتيك**[3] المدينة والقبيلة أو بين منطق الدولة ومنطق القبيلة كما أن نموذج ابن خلدون لدورات الحكم كان باديا في دراسته، حيث تظهر في هذا النموذج السلالة الحاكمة في المدينة وهي جماعة قبلية لكنها تمدّنت وتحضرت، والقوى القبلية خارج المدينة مسلحة ومقاتلة وهي لا تخضع لسلطة السلالة الحاكمة إلا بقدر ما تكون هذه الأخيرة قوية بما فيه الكفاية لإخماد ثورة القبائل أو ثرية بما فيه الكفاية لشرائها، تتمتع هذه القبائل بحكم ذاتي من ناحية وتشكل تهديدا كامنا.

---

[1]- د.ليليا بن سالم وآخرون، مرجع سابق، ص19.

[2]- د. محمد ضريف، النسق السياسي المغربي المعاصر، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، دار البيضاء، المغرب، أبريل 1993م ، أبريل 1993م، ص57.

[3]- د. سامي زبيدة،انثروبولوجيا الإسلام، "مناقشة ونقد لأفكار أرنست غلنر"، دار الساقي، بيروت، 1997م، ط1، سلسلة بحوث اجتماعية، رقم 2، ص 6.

إن السلالات التي تقهر المدينة وتسيطر على ثروتها يتأتى لها ذلك بالحمية القتالية الناشئة عن أصلها البدوي وعصبية أواصرها القرابية لكن بمرور الوقت يتوطن الحكام ويعتادون مناهج المدينة ونعمها وتنشأ لدى فروع قرابتهم مصالح فئوية ومزاحمة على الثروة فتقوض تضامنهم وتؤدي كلفة حاشيتهم المتسعة وترفهم إلى إثقال كاهل سكان المدن بالضرائب مما يزيد من استيائهم وإذا صادف ذلك ضعف الحكام وتنامي سلالات قبلية طامعة تعد حملات عسكرية للإحاطة بالحكام في النهاية الذين تكون قواهم خائرة فتحل محلهم لتتكرر الدورة من جديد.

وإضافة إلى **غلنر** اهتم آخرون بتطبيق المقاربة الانقسامية على المجتمع المغربي نذكر منهم:**هارت، جاموس ريموند، دون، فينوغرادوف**، أما بالنسبة **للجزائر** فرغم أنها كانت ميدانا أوليا مكن البحث السوسيولوجي والأنثروبولوجي من إرساء المقولات الانقسامية من خلال أبحاث: **هانوتو ولوترنو وماسكراي** وغيرهم،... إلا أن الفرضيات الانقسامية كانت أقل حضورا بسبب اختلاف السياسة الفرنسية في مواجهة القبائل بين المجتمع الجزائري والمجتمع المغربي، ففي حين أبقت فرنسا على البنيات القبلية المغربية فإنها سعت بكل ما أوتيت إلى تفكيك وتحطيم البنى الاجتماعية في الجزائر من خلال تدخلها الإداري والعسكري لأن هذه البنيات كانت تمثل حصن المقاومة والحضارة والشخصية الإسلامية ورغم ذلك فهناك بحوث غربية عنت بتحليل هياكل المجتمع الجزائري قبل الاستعمار أشهرها عمل: **رونيه قاليسو** الذي تتلخص أفكاره حول ما يلي:

- المجتمع الجزائري إقطاعي، طبقي.
- تتميز البنية الاجتماعية قبل الاستعمار بنمو القوى الإنتاجية.
- الإقطاع في الجزائر هو إقطاع قيادة (من القياد) عكس الإقطاع الأوربي.

اعتمد **قاليسو** على المفاهيم الماركسية وتعرض للنقد على يد الباحثة **لوسيت فالونسي**[1] **Lucette Valenci**، فعلى عكس ما رآه **قاليسو** من نمو القوى الإنتاجية فإنها رأت ركودها لغاية بداية الاستعمار وقدمت أمثلة عن تدهور القوى الإنتاجية بأدوات الاتصال والنقل، أما بالنسبة للطبقية فإنها تنعدم بالجزائر بل يمكن القول بوجود قبائل محظوظة مخزنية تستفيد من السلطة المركزية وأخرى لها أنساب شريفة تتفوق بها على الناس (إنهاالأنساب المبجلة بتعبير بيرك).

كما أن **التركيبة البنيوية** تتشكل من خلايا عرقية منغلقة على نفسها، تتكون كل خلية من عدة عائلات تتجمع حول جد مشترك مؤسس، أما عن الإقطاعية فإن **فالنسي** تنفيها عن المجتمع الجزائري بحجة ضعف الفائض المستخرج من الفلاحين وضعف الكثافة السكانية وبصورة عامة فإن كل عائلة جزائرية منطقتها الزراعية هي جزء من أرض القبيلة.

وأما في **تونس** فإن نفس الباحثة في دراستها حول الفلاحين التونسيين في **القرنين 18** و**19** اعتمدت النظرية الانقسامية كآلية تحليل في تفسيرها للمجتمع التونسي قبل الحماية حيث وصفت هذا المجتمع بالانقسامي.

- **القبيلة** أعلى مستوى للتنظيم الاجتماعي فلا يُعترف للفرد بوجود إلا منصهرا داخل المجموعة القبلية، كما لا يُعترف بالعائلة النووية ككائن مستقل.
- التسلسل الدموي يعتمد على النسب الأبوي وعلى مؤسس السلالة الذي أشرف على تأسيس القبلية واستقرارها في المنطقة التي تحتلها وعلى الجيل الأول من أبنائه مع تجاهل الأجيال اللاحقة.
- تتفرع القبيلة إلى أجزاء وظيفتها إلا بقاء وضبط العنف الجماعي نظرا لتفشي النزاعات حول الآبار والمراعي وهذا تطبيقا لمبدأ الانصهار والانشطار.

---

[1]- د. سالم لبيض، من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 78.

- تتمتع القبائل التونسية باستقلالية ذاتية ولا تبرز مركزية السلطة إلا عند جمع الضرائب.

- المجتمع القبلي في تونس عتيق في بنياته الاقتصادية وضعيف في مستواه التقني يتميز بتقسيم بسيط للعمل وانعدام التراتب الاجتماعي على المستوى العمودي (صراع الطبقات) تتخلل هذا المجتمع نزاعات أفقية بين قسمات متشابهة فيما بينها.

أما **جون كويزونييه** في أطروحته حول الاقتصاد والقرابة عام **1971م** عند قبائل النصرين لاحظ أن النزاعات لا تسوّى عن طريق نظام المصاهرة حسب مبدأ الانصهار والانشطار مثلما يوجد عند النوير بل ببدائل وخيارات تعبّر عنها أطراف النزاع.

إن نمط العلاقات التي تربط القبيلة بالحكم المركزي خصوصا في ظروف العنف التي تواكب جباية الضرائب كان لها عبر مراحل التاريخ مفعول عميق على مستوى السير الداخلي للنظام القبلي، أما في ليبيا فقد سبق وأن أشرنا إلى دراسة **إيفانز برتشارد** لمنطقة برقة وللطريقة السنوسية.

## 3 - تقييم النظرية الانقسامية

لقيت **النظرية الانقسامية** قبولا لدى بعض الأنثروبولوجيين كما تعرضت للانتقادات وسنبدأ بالنجاحات أو المزايا النظرية:

- تطبيق النظرية الانقسامية في حقل العلوم السياسية أو الأنثروبولوجيا السياسية، حيث استخدم **جون واتربوري** المنظور الانقسامي على الحياة السياسية المغربية القائمة على تأثيرات علاقات النسب والزبونية والتحالف، فاعتبر الأحزاب السياسية عشائر تلتف حول الأشخاص أكثر من البرامج والشعارات، وكل حزب يشكل قسمة مضادة للحزب الآخر وهذه المنافسة تضعف فعاليتها السياسية وتحولها إلى مجموعة فرقاء سياسيين أمام

الملك الذي يمثل دور الصالح والشريف الذي مهمته التحكيم أكثر من مهمة رئيس دولة عصرية وأحيانا يتحكم ويدير اللعبة بذكاء.

– ترى **ليليا بن سالم**[1] أن هذه المقاربة مكنت من تعيين الفئات الأساسية داخل المجتمع والتي تعتبر مرجعية وإبراز طبيعة علاقاتها داخل الدوائر المتحدة المركز حيث وجود الفرد يتحدد عبر انتمائه لسلسلة من الفئات، تعريف الفئة من خلال علاقتها بجماعة أوسع وكل هذا لا يمنع الأفراد من حركية نسبية تمكنهم من الالتحاق بفئات أخرى.

– التأكيد على النسب والعلاقات القرابية عوض الانتماء الجغرافي، فوظيفة الجد تحديد هوية المجموعة والتمييز بين الغزاة والخاضعين لهم، كما يحدد واجبات كل عنصر من العناصر في مواجهة الخطر، كما تبدو أهمية المقاربة الانقسامية في قدرتها على استيعاب مختلف أشكال النسب وتركيزها على العائلة كأصغر وحدة إلى القبيلة كأكبر وحدة.

– ساعدت الانقسامية على استجلاء وفهم بعض خصائص البنية القبلية في المغرب العربي عبر تلك الأوصاف المونوغرافية والاثنوغرافية وتوقفت نسبيا في وصف بعض علاقاتها الأساسية انطلاقا من الاحتكاك المباشر بالوقائع العينية فكانت أعمالها مبرزة لمعطيات ميدانية جديدة وشكلت عملية صياغة جديدة لمضامين وأشكال أصبحت معروفة[2]، فقد قدمت إضافات مهمة في مجال معرفة المراتب الاجتماعية التقليدية قبل الاستعمار شأنها شأن الخلدونية وغيرها من النظريات التاريخية.

– كما ربطت هذه المدرسة بين المشرق والمغرب حيث رجع **مونطاني** إلى حضارة الصحراء وتقاليد البدو العرب ومورفولوجيتهم في المشرق العربي، وهذا يعني اعترافا ضمنيا بأن معرفة المغرب تتم عبر المشرق، ذلك أن المؤسسات الاجتماعية المغربية: كالأسرة، العشيرة، القرية، المدينة تقوم بوظائف مشابهة للمجتمعات الشرق أوسطية

---

[1]- د. ليليا بن سالم وآخرون،الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، مرجع سابق، ص 30.
[2]- د. المختار الهراس وآخرون، نحو علم اجتماع عربي، مرجع سابق، ص 284.

لذلك يمكن أن تساعدنا النظريات الغربية في دراسة قبائل المشرق العربي (برتشارد في دراسته للنوير بالسودان والسنوسية ببرقة الليبية) على فهم ردود الفعل السياسية والاجتماعية في المغرب العربي[1].

– يعتبر **غلنر** أن نظام التناوب في انتخابات رؤساء القبائل يحول دون الاستبداد والطموح السياسي المفرط نظرا لقصر مدة الانتداب وعدم الاستمرارية.

– دور **الأولياء** وحيادهم في النزاعات القبلية **فالأضرحة** وقبور الأولياء أماكن حج يحرم فيها القتال كما تعقد فيها الأسواق وتشيّد المخازن وتمرّ القوافل بجوارها واعتبرهم **ريموند جاموس** أصحاب بركة وهم خارج مجال الشك، تبرز أهميتهم في كون الدور التحكيمي التسكيني الذي تقوم به هاته المجموعات هو الذي يحافظ على التوازن تضاف له معادلة الخوف أو توازن العنف حسب **غلنر**.

– مبدأ الانقسام وعلاقات القسمات فيما بينها رغم وضعه في نموذج ذهني إلا أن له راهنية حالية حيث نشهد على المستوى السياسي والثقافي عملية انقسام تعاكس تيار الاندماج الكلي والمفروض للفضاء الاقتصادي، فنلاحظ على المستوى الدولي مثلا دول أمم جديدة في آسيا الوسطى تريد تأكيد هويتها وشرعيتها القديمة والحديثة وحتى داخل الدول نشاهد إحياء المشاعر القبلية والاثنية لإفساد الحداثة[2].

إذا كانت الانقسامية تنطبق على القبائل التي تعيش على هامش مركزية اجتماعية اقتصادية وسياسية مخزنية (أي البعيدة عن المدينة) فإنها رغم ذلك تظل أكثر ملائمة لفهم ميلاد القبيلة كوحدة اجتماعية وجسم سياسي للجماعات الريفية المغاربية أي ضرورية لاستيعاب سوسيولوجية المنطقة، فهي بتعبير لعروسي[3] "أداة تحليل سوسولوجي تساعدنا

---

[1]- جون واتربوري، الملكية والنخبة السياسية في المغرب، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، مرجع سابق، ص 66.

[2] - Hosam Dawod , tribus et pouvoirs en terre d'islam, opcit, p13.

[3] - Larroussi Lamr, pour une sociologie de rupture, opcit, p21.

على تناول مواضيع القرابة والنسب وكثرة القسمات كإطار تتطور فيه الرهانات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهذا رغم نسبيتها".

في هذا السياق أعطت للقبلية وجها معاصرا أو ما يسمى بالقبلية الجديدة كموضوع يعاد إثارته والتي تستخدم علاقات القرابة ذات طابع زبوني يتجلى في شكل قرابي أو طائفي أو النزعة إلى **الشبكة Réseaux**[1] (علاقات صداقة زبونية أو خدمات متبادلة) كمفهوم معاصر ينتج عن انقسام وحدات واسعة تنسج روابط جديدة كإستراتيجية للعيش أو لتراكم الرعب والتي قد تتجاوز الحدود المرسومة إثنيا بفضل التحالفات

إن كل الإيجابيات السابقة جعلت حتى نقادها **كالعروي وباسكون** يقران بأن في الانقسامية أفكارا لا تناقش وأنها كصورة ونموذج لا يمكن أن تزيف. وأما عيوب النظرية فهي كثيرة وسنستعين أحيانا ببعض العلماء الأنثروبولوجيين أنفسهم الذين انتقدوها كمنهج وكمقاربة سوسيولوجية، ومن أهم هذه الانتقادات:

- يؤاخذ **دايفيد كرافورد**[2] وهو من الأنثروبولوجيين الأمريكيين **غلنر** الذي اعتبر أن النموذج الانقسامي يساعدنا على فهم التصرفات الحالية بأنه فشل في ذلك لأنه حصره في الفعل السياسي رغم أنه لو قارن نموذجه الانقسامي مع التنظيم اليومي للعمل داخل أية قرية من قرى الأطلس الكبير لعرف ذلك.

- أما **كليفورد جرتز** فقال بعدم تناسب النظرية الانقسامية مع الوقائع المدروسة من **غلنر** نفسه فهذه النظرية غير متجذرة في الواقع المدروس بل مفروضة من الملاحظ وكما عبر عن ذلك الخطيبي فهي وهم ايستمولوجي، رغم تأكيد **د.محمد ضريف** على أن الانقسامية متجذرة في المجتمع المغربي كما أشرنا سابقا وهذا يعني أن الانقساميين آمنوا بالانقسامية قبل إسقاطها على الواقع الذي إن حاول مخالفتها أولوه لصالح إيديولوجيتهم.

---

[1] -Jonathan Fridman, choc de cultures et logique du déclin hégémonique in: Hosham Dawod et autres, opcit, p278-280.

[2] - Hassan Rachid , Le Maghreb dans le débat anthropologique in: prologue N 32 Hiver, 2005, p9.

- تطبيق نموذج ذهني على واقع خصوصي وفي هذا السياق انتقد نموذج **غلنر** كونه يعاني من التعميم المفرط ويُهمل العناصر التي لا تنسجم معه حيث تم إسقاط نموذج **دوركايم وبرتشارد** وعممت النتائج التي توصل إليها هذا الأخير عند دراسته للحركة السنوسية في ليبيا ولقبائل النوير السودانية دون تعديل رغم الفروق بين المجتمع النويري النيلي غير المسلم بالنسبة لمجتمع مغربي الإسلام موجهه الأساسي في الحياة.

كما أن هناك فرقا آخر بين المجتمعين، إذ يرى **برتشارد** أن النوير كانوا يحتمون بالجبال هربا من الفيضانات، بينما القبائل المغربية كانت تلجأ للجبال فرارا من السلطة المركزية، وقد برر الانقساميون تعميم النتائج من أعالي النيل إلى جبال الأطلس بكون النظام السياسي المغاربي غير قادر على تحمل واستيعاب أي نوع من التغيير الاجتماعي الفعلي، فقد افترضوا أن القبيلة عموما تتكون من أجزاء متشابهة على رقعة الشطرنج، يمكن أن تتحد عند الضرورة.

إن هذه الأجزاء ذاتها تنشأ بينها خلافات تحافظ على ديمومتها لأن التضاد الذي يسيطر على حياتها المعيشية في مستوى أدنى يمكن أن يتحول إلى تحالف ودفاع مشترك في مستوى أعلى، أو افترضوا أن هذه البنيات موجودة على شكل دوائر كما سبقت الإشارة إليه، تختص كل دائرة نظام معين من العائلات الاجتماعية ولها وظيفة فالدائرة المركزية تتولى تسوية النزاعات اليومية بين الأفراد بينما الدائرة الموالية تتولى الحفاظ على المراعي والإرث الاجتماعي وغيره.

كما أن تطبيق هذا النسق في شكله العام وضع أغلب الباحثين الأنثروبولوجيين حسب **واتربوري**[1] "في تناقض مع واقع القبيلة التي يدرسونها مما أدى بهم إلى فصلها عن تاريخها العام" ووصفها بالتقوقع والتفكك واللامركزية عبر مفهوم اللف عند **مونطاني** والأخص عند **بيرك وميشو بللر** في مفهومه للقبيلة والزاوية والدولة.

---

[1]- جون واتربوري،مرجع سابق، ص 7.

كما أن إلصاق الدائرية بالبنيات الاجتماعية إيديولوجية استعمارية جعلت منها قدرية محتومة وليست آنية ظرفية، فهي القاعدة في التاريخ المغربي رغم أن تجارب الشعوب كثيرا ما تعرف انطلاقات عمودية ثم تنتشر أفقيا ثم تدور في الفراغ.

إن هذا التناقض بين النموذج الذهني والواقع الخصوصي لم يستطع حتى **غلنر** نفسه التخلص منه **حسبمايرى عبد الله العروي**[1] لأنه استعير من مجال مغاير لواقع المجتمع المدروس، كما يعيب عليها إفراطها في الشكلية إلى حد تفقد معها القدرة على التفسير، ولم يعتبرها نفس الكتاب كنظرية تفسيرية بل هي تخطيط واقعي إلا إذا دل التوازن على تكافؤ فعلي بين القوى الاجتماعية يؤدي إلى إبطال أثر الواحدة على الأخرى.

ولسد هذا النقص كان عليها الاستعانة بالنظرية البنيوية التي تستنجد ببنيات الحاضر وتعتبر الماضي تابعا للحاضر كما يعيب على **غلنر** اعتماده على أبحاث الضباط المتعاطفين مع الثقافة البربرية والذين اختاروا دائما منطقة الأطلس كميدان مفضل لأطروحاتهم ثم عمم مقولاتهم دون أن يقوم بأية محاولة للمقارنة مع بقية المناطق المغربية،كما اقتصر على الجانب التنظيمي إذ يعطينا فكرة عن هيكل الزاوية في لحظة محددة دون الإشارة إلى الحوادث اليومية.

-اعتماد الانقساميين على الرواية الشفهية والاثنوغرافية والمساهمات الاستعمارية كما فعل **هارت Hart** كمصدر للمعطيات بينما تتوفر المجتمعات المغربية على مصادر مكتوبة كالمخطوطات والوثائق التي تعرفنا على الواقع الاجتماعي والثقافي دفع بعض النقاد **كالخطيبي** إلى اعتبار ذلك هذيانا منهجيا.

– كما حالت النظرية الانقسامية حسب **ليليا بن سالم** بالنسبة **لافانز برتشارد** دون معاينته لكل الظواهر التي لا يستوعبها نموذجه أو تتناقض معه فلم يهتم بمؤشرات التغيير العميق الذي مس البنيات الأساسية واعتبرها عديمة التأثير بسبب صلابة النظام الانقسامي وهذا

---

[1]- د. سالم لبيض،مرجع سابق، ص 80.

ما حدث بالنسبة لحركية الأفراد فلا يمثل الأجانب حسب **غلنر** سوى 10% من أفراد القبيلة وقد تصل إلى 45% من السلالات الحالية عند بني **وارياغر**[1].

– يفترض النموذج الانقسامي التحالف بين قسمتين لتجاورهما البنيوي داخل نفس القبيلة ضد قبيلة معادية تطبيقا لمبدأ: أنا ضد أخي ، أنا وأخي ضد أبناء عمي، أنا وأبناء عمي ضد الغريب رغم أن الواقع قد يثبت العكس حيث يصبح أنا وابن عمي ضد أخي أو أنا والغريب ضد والدي خصوصا عند ما يتمزق التماسك الاجتماعي ويعلو صوت المنفعة الخاصة الذاتي على كل الاعتبارات.

– يكشف التحليل الانقسامي عن نموذج بنيوي تكراري وجامد إذ تتكرر نفس العلاقات والبنى على مستوى العائلة حتى المدشر فالعشيرة فالقبيلة سواء بالنسبة لنمط السلطة أو بالنسبة لطرق تسوية النزاعات، كما أن بحث النسق الانقسامي الدائم عن التوازن الذي نادرا ما يدوم أو يتحقق، حيث يسعى الذين حصلوا على امتياز مهما كان بسيطا إلى الاحتفاظ به وعدم مضاعفته فوق الحد تفاديا لردود الفعل التي يمكن أن تؤدي إلى قلب جذري في وضعيتهم وهذه الحالة أعطت تصورا **سكونيا**[2] للمشاركين في الحياة السياسية.

– اختزال المقاربة الانقسامية لدينامكية المجتمع المغاربي في عملية الانصهار والانشطار رغم وجود عوامل أخرى كاضمحلال بعض الفئات وحركات الغزو والاكتساح التي أدت إلى زوال قبائل وقرى كما أدت التحالفات إلى تفويض شبكات القرابة وتستتبع هذه الفكرة أن تفسير التوازن السياسي والاجتماعي بمبدأ الأمن ليس دائما قاعدة عامة ذلك أن الحروب والأخطار والنزاعات حالات طارئة وجزئية وليست دائمة فالعلاقة فيما بين القبائل أو بينها وبين المخزن سادها التبادل الاقتصادي والثقافي كما أن القبائل المغربية كانت دوما مخزنية تخدم المركز والسلطة ولا تهددها إلا في القليل.

---

[1]- د. ليليا بن سالم وآخرون، مرجع سابق، ص32.

[2]- جون واتربوري، مرجع سابق، ص 68.

- تحديد هوية القبيلة من خلال علاقاتها الخارجية وليس من خلال تموقعها على الذات.

- عدم استقرار السلطة جراء نظام الانتخابات الدوري وتجاهل دور الرئيس داخل القبيلة فسلطته ضعيفة ومحدودة بسبب نفوذ الصلحاء وبسبب البنية الانقسامية التي تمنع تمركز السلطة كما أن تعاقب المهام الرئاسة وتأقيتها ساهم في ذلك (مفهوم الديمقراطية عند **مونطاني وغلنر**).

- تغافل الانقساميون عن تحليل أشكال الملكية إذ اقتصروا على الملكية القبلية الجماعية، رغم أن **بيرك**[1] يؤكد على التملك الفردي سواء على مستوى العمل أو الشعور وهذا باعتبار أن القبائل المغربية واقعة ولو جزئيا تحت نظام الملكية الإسلامي الذي يشجع الملكية الخاصة وهذا ينافي القول بأن شكل الملكية الوحيد داخل القبيلة هو الشكل الجماعي، كما تغافلوا عن مواضيع أخرى مرتبطة بها كالإرث وقانون العقود الإسلامي.

- بالغ الإنقساميون في تعميم خاصية الهامشية فيما يتعلق بعلاقة القبائل بالحكم المركزي وذلك لأن الأبحاث التي تمحورت حول القبائل المغرب والسودان تمحورت حول بلاد السببية أو قبائل السيبة، بل حول الحالات الأقل تداخلا في النسيج الاجتماعي والاقتصادي للمحيط الذي تنتمي إليه **(العروي- قاليسو- باسكون- بيرك)** أو ما يسميه لعروسي[2] "بالقبائل التي تعيش على هامش مركزية اجتماعية تمثلها حياة المدينة وبقدر ما تبعد عن المدينة بقدر ما تقل فرص ظهور سلطة مركزية لأن الدولة والمدينة هما المكان المفضل للتاريخ".

لقد أثبت التاريخ المغاربي ولاء مجتمعات الأطراف للحكم المركزي والذي يتجاوز مجرد الدعاء للسلطان من على المنابر، فالسلطة المركزية لم تتنازل عن نفوذها على القبائل من خلال الضرائب أو التجنيد، حيث ثبت من خلال الوثائق والمراسلات الإدارية والدفاتر

---

[1]- د.ليليا بن سالم وآخرون،مرجع سابق، ص 34.

[2] – Laroussi LAMRI , opcit, p 16.

الجبائية أن علاقة المركز ببلاد السيبة في جنوب المغرب تدل على سيادة جزئية وخضوع رغم التأزم بين الحين والآخر، فالدولة المركزية لا تقبل أن يشاركها أحد في الحكم ولا أن يتمرد عليها رعاياها إلا في حالة الضعف، وهذا ما جعل **بول باسكون**[1] يدافع عن فكرة الوحدة والتكامل بين مجتمع الأطراف والمركز وفند استقلالية المناطق النائية فلا يمكن لقسمات متعددة ومتعارضة أن تكون أقوى من نظام مركزي موحد.

كما بالغ التجزيئيون في تضخيم عوامل الصراع والتنازع بين قبائل بربرية متحصنة بالجبال ومخزن عربي يتم إدراكه كغازي استباح أرضهم وأعراضهم باسم الدين لهذا هم رافضين لسلطته وهذه أيضا عقيدة استعمارية لم يستطع بعض التجزيئيين التخلص منها لذلك لم يميزوا بين ما هو إيديولوجي وما هو واقعي وقد أشرنا سابقا إلى أن **باسكون** فنّد هذا التمايز ودافع عن فكرة الوحدة بين المركز والأطراف.

- فئة الصلحاء التي تكلم عنها **غلنر** في كتابه "**صلحاء الأطلس**" **saints of ATLAS** والتي أقر وبالغ بكونها محايدة ومسالمة تمارس التحكيم والوساطة في المنازعات وتشكل همزة وصل بين القبائل والأمة الإسلامية وتعتبر قدوة للمسلمين على المستوى المحلي هل فهم فعلا مسالمون ومحايدون؟

ينتقد **عبد الله حمودي**[2] هذه النظرة المثالية ويعتبرهم يتأرجحون بين المسالمة والحياد إلى النشاط السياسي المكشوف ومنه إلى الحرب والاستيلاء على السلطة ، وقد أكد من خلال الوثائق التاريخية التي تحصل عليها على أن العنف صفة تاريخية قائمة يلجأ إليها الولي كلما كان ذلك ضروريا بل أن العنف كان وراء تأسيس زاوية "أحنصال" ذاتها التي كانت مدار بحث **غلنر**، وحتى عندما وصل الشرفاء (السعديون والعلوبون) إلى السلطة فإنهم سعوا إلى إخضاع أقطاب الحقل السياسي والديني لسلطتهم السياسية، كما وجد **مونطاني Montagne** في منطقة "**جبالة**" صلحاء في موقع الهيمنة السياسية يدين لهم

---

1- د. محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق، ص 44.

2- جون واتربوري،مرجع سابق، ص 9.

السكان بالولاء لتميزهم بنسب شريف وإشعاع رمزي في نفس الوقت يقوم الصلحاء بمد الجسور السياسية بين القبائل والسلطة المركزية.

كما أنهم يتدخلون بصفة حقيقية أو جلية في توجيه القرار السياسي للجماعات، حيث تجاوزوا دورهم التحكيمي إلى ولوجهم كأطراف في النزاع يحملون السلاح ويؤيدون أو يعارضون هذا المشروع السياسي أو ذاك كما حصل مع سيدي يوسف الحنصالي الذي أيد أحد المترشحين للتاج الملكي لمولاي أحمد الذهبي وبعد موت الملك ثار الصالح ضد خليفته مولاي عبد الله بن إسماعيل، "فالصالح هنا ليس محايدا بل زعيم حرب"[(1)].

- ينتقد **كليفورد جرتز** كون النموذج الانقسامي يفترض المساواة بين القسمات رغم أن الواقع يثبت وجود تراتبية اجتماعية قد تتجلى بظهور مواقع سلطة داخل المجتمعات المتساوية استنادا إلى وظائف التحكيم سواء من العائلات المبجلة أو المخزن وهذه لم ينفها حتى غلنر عينه وقد انتبه إلى وجود هرمية **عبد الله حمودي** في دراسته لقبائل "آيت عطاّ فقد عاين وجود ثلاث طبقات اجتماعية هم أولا الإيمازغن، ثانيا الإقرامن، ثالثا الإحرادن.

يوجد في قمة الهرم الصلحاء الذين يهيمن فيهم من يدعي أو ينتسب للنسب الشريف كالحنصاليين المعترف بانتمائهم الإدريسي وفي أسفل الهرم يوجد الإحرادن الذين يتخصصون في أعمال الأرض والنشاطات الحرفية، أما الإيمازيغن فيتخصصون في الرعي والسياسة والحرب وأما الإيقرامن فمهمتهم النشاط الديني، الكتابة وتبرير القرارات السياسية المتخذة من العلمانيين[(2)].

كما يؤكد التراتب وجود طبقة الأولياء والصلحاء والعائلات المبجلة إضافة إلى الأسر الكبرى مالكة النسب والثروة وإذا كان النسب يحدد هوية الجماعة ويبرز مظاهر التجانس والاستمرارية، وإذا كانت القرابة تحقق وحدة الجماعة فإن المستفيد منها ليس كل أعضائها

---

[1] - Laroussi Lamri , pour une sociologie de rupture, opcit, p 20.
[2] - Laroussi Lamri , pour une sociologie de rupture, opcit, p 20.

بل فقط العائلات الشريفة ذات المكانة المرموقة في مقابل ما يسميه المختارالهراس المستضعفين والدخلاء والوافدين الجدد الذين يشهر في وجوههم سلاح النسب كلما حان وقت اقتسام الفوائد، كما أن القرابة تزكي التمييز في الترشيح للسلطة بين من هم جديرون بها ومن هم قاصرون عنها كما تبرر التوزيع غير العادل لحقوق المشاركة في اتخاذ القرارات الحاسمة وهذا خوفا من فقدان التماسك الاجتماعي الضروري أحيانا للدفاع عن مصالح معينة، "إنها باختصار إيديولوجية مجتمع متراتب لا يقدر على الاعتراف الصريح بتراتبيته"[(1)].

كما أن القول بعدم التراتبية والمساواة يتنافى أيضا على مستويين مركزيين لخط النسب، فعلى مستوى الأسرة أو نمط النسب هناك تراتبية القرابة والسن والجنس، أما على مستوى الاتحادية القبلية، فهناك تراتبية أوليغارشية لذلك يجب الحذر من الانخداع بخطابها الإيديولوجي فليس هناك شيء أقل مساواتية منه كما أكد ذلك **باسكون**، وأما النسب فليس سوى إيديولوجية تعبر عن العلاقات الحقيقية.

لذلك ستظل نظرية النسب الانقسامي قاصرة بل عاجزة عن سبر أغوار البنيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع المغاربي، كما عبر عن ذلك **غرتر روزن هلدريد**، هذا القصور والعجز جعل أحد كبار نقاد النظرية الانقسامية وهو **عبد الله حمودي**[(2)] يعيد النظر في بعض تفاصيلها خاصة عدم قدرة الخطاب النسبي السلالي على محو التراتبية المؤسسة على عوامل الإنتاج (ماء، أرض، عشب) والقول بإعادة انتشار التراتبية على أسس مادية تاريخية، فالهرمية والتمايز بين الأصلاء والدخلاء وبين الغزاة والمغزوين المختفية في الظروف العادية تظهر كلما تعلق الأمر بتوزيع السلطة والثروات كتعيين رئيس مثلا أو التمتع بالمراعي أو تقسيم مياه الري.

---

[1]- د. المختار الهراس، مرجع سابق، ص 282.

[2] -Mohammed Tozy et Abderrahmane Lakhassi, Le Maroc des tribus: Mythe et réalités in: Hosham Dawod et autres: ouvrage collectif tribus et pouvoir en terre d'islam armand colin, Paris 2004, p 174.

يلوم **جرتز، غلنر** على أن له تصور عضوي للمجتمع حيث يؤمن كسائر الأنثروبولوجيين البريطانيين بموضوعية الوقائع والمناهج، لكن الواقع أن نظام الأفكار والمعاني يمكّن الأفراد من وضع نظامهم الاجتماعي.

تعرض مفهوم **العتاقة Archaïsme** الذي أطلقته **لوسيت فالونسيLucette valency** على البنيات الاجتماعية المغربية قبل الاستعمار للانتقاد لأنه ينعت هذه المجتمعات بالبدائية والسكونية والتكرارية، وتناست التطور التاريخي للمغرب العربي والذي صاحبه مظاهر حضارية وثقافية، فهذه المجتمعات لم تكن خلوا من الذاكرة أو التاريخ أو الحضارة بل وجد الاستعمار نشاطات حرفية وتجارية شهدت بعض الركود في وقت من الأوقات لكنها كانت مزدهرة أيضا خلال **القرن 14م و 16م**.

اتجهت النخبة الحاكمة ومعها الاقتصاديون وعلماء الاجتماع في السنوات اللاحقة لاستقلال بلدان المغرب العربي إلى مواضيع ترتبط بنتائج الاستعمار كالتنمية، الحداثة وغيرها ورفضوا المنهج الاثنوغرافي الذي اعتمدته الانقسامية لأنه يذكرهم بمغرب عتيق تقليدي رمزه القبيلة التي تمثل الماضي الذي ينبغي الهروب منه بكل ثمن نحو المستقبل وهذا ضمن الروح الوطنية المناهضة للامبريالية لسنوات ما بعد الاستقلال **(العروي- الخطيبي- باسكون وغيرهم).**

نفس الشيء تبنته أنظمة سياسية بالمشرق العربي ضد البدو باعتبارهم عقبة أمام التحديث وعملية بناء الدولة، كما اتجه البديل الوطني إلى النظرة الداخلية للبنيات الاجتماعية المغربية انطلاقا من مفهوم الوحدة التي ركزها الدين والثقافة الإسلامية ضد التجزئة المخيفة والمقترنة بالفتنة التي حرمها الإسلام. وانطلاقا من المشروعية الدينية التي هي أصل وأساس المشروعيات عند المغاربة وتقوم على دعامتين: البيعة والنسب الشريف وهي حلقة تربط بين السلطان والقبائل، وتماشيا مع المعطيات الواقعية الحالية حان الوقت للتفكير في تنظيرات بديلة وهذا لا يعني إلغاء كل دراسة تتعلق بالقبيلة بل يعني فهمها

فهما جديدا على ضوء المستجدات لأن القبلية الجديدة بتعبير **مافزولي Maffesoli** والتي يفسرها بأنها شعور وقيم وطريقة مازالت متجذرة في نفوس الأفراد.

ففي كثير من بلدان الوطن العربي الإسلامي لا الدولة المعاصرة والقفزات العنيفة التي أحدثتها ولا إعادة النظر في التراتبية الاجتماعية التي نتجت عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والحروب كلها لم تستطع إخفاء وإبعاد ولو على المستوى المعنوي أشكال الانتماء والتنظيم الاجتماعي والانشقاقات السياسية الخاصة بالنظام القبلي، وحتى على المستوى الدولي فالعالم المعاصر يعيش سلسلة انقسامات مرتبطة بسقوط التجانس[1] والذي من تعبيراته: ظهور الإرهاب الدولي وظهور مراكز جديدة في آسيا الشرقية.

أما على المستوى العربي خاصة المشرق منه فإن التركيبات الجديدة كرست نفوذ عصبيات قديمة وجديدة سماها البعض **أولغارشيات قبلية**، عرقية، طائفية استعملت في معظم الحالات لإخفاء قواعدها الاجتماعية مختلف الإيديولوجيات[2] كالقومية، العروبة، الإسلام وفرضت نفسها بالقوة والعنف.

انطلاقا مما سبق ذكره فإن **بونتي** يرى أن الدراسات الحديثة حول القرابة–التراتبية الاجتماعية، والعلاقة بين القبيلة والدولة تمكّن من فهم جديد معاصر لها[3] وإن كان الهراس يرى بأنه لم يعد بإمكاننا الحديث عن بنية قبلية انقسامية إنما فقط على عناصر وعلاقات انقسامية وهذا نتيجة انصهار القبيلة خصوصا والبنيات الاجتماعية عموما ضمن إطار سياسي أعم.

---

[1] -Jonathan Friedman, Choc de cultures et logique du déclin hégémonique in: Hosham Dawod et autres: opcit, p 272.

[2] -Riccardo Bocco, Asäbïyat tribales et états au moyen orient: confrontation et connivences in: Maghreb, Machrek, opcit p10.

[3] -Pierre Bonte , Le Maghreb dans le débat anthropologique in prologue, opcit p 9.

# الفصل الخامس

# إبن خلدون والقبيلة المغاربية

## الفصل الخامس : إبن خلدون والقبيلة المغاربية

### 1 – عوامل اهتمام ابن خلدون بموضوع القبيلة

ترتبط القبيلة كقوة سوسيوسياسية **بالعصبية** التي هي مفهوم محوري في الفكر الخلدوني، وسبقه في اكتشاف هذا المفهوم الجوهري وعلاقته بنشأة الدولة وازدهارها ثم اضمحلالها لم يأت صدفة أو من فراغ، بل كان نتيجة تظافر عوامل شخصية وموضوعية صاحبت حياة مفكرنا والتي لولاها لمرّ ابن خلدون في التاريخ مرور الكرام ولكان اسمه نكرة، وبما أن فكر أي شخص يتأثر لا محالة بهذه الظروف لاعتقادنا أن ابن خلدون لا تفك أسرار فكره ومفاهيمه إلا بدراسة العصر الذي عايشه ودراسة مختلف المؤثرات التي وجهت شخصيته وفكره وجعلته ينفرد باكتشافه للمفتاح السحري الذي تفتح به جميع الأبواب ألا وهو العصبية و دلالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن سيرة أي مفكر قد تعطينا أحيانا كثيرا من الإجابات حول فكره. يمكن إيجاز العوامل المؤثرة في فكر ابن خلدون فيما يلي: الجو العائلي، الأساتذة والأشياخ، الاطلاع الواسع على العلوم الفقهية والتاريخ، التجارب السياسية ومعايشته للحياة الاجتماعية للقبائل، ساعدتها عوامل شخصية أدّت إلى صقل عقله كقوة الذاكرة، قوة الملاحظة، الذكاء، الروح

النقدية ولن نتطرق لكل التفاصيل الخاصة بكل عامل فهذا ليس موضوعنا بل سنتكلم عن الخطوط الأساسية والرئيسية منها ولنبدأ بالمحيط العائلي.

**ا – المحيط العائلي**

وُلد **وليّ الدين محمدا بن الحسن ا بن جابرا بن محمدا بن إبراهيم ا بن عبد الرحمن ابن خلدون** بتونس من أسرة أندلسية قدمت من حضرموت باليمن وتتصل إلى الصحابي الجليل **وائل ابن حجر** والذي يقول فيه مفكرنا بأن **الرسول –صلى الله عليه وسلم**– دعا له ولأولاده بالبركة إلى يوم الدين.

عرفت عائلته ممارسة السياسة [1] والاهتمام بها منذ إقامتها في الأندلس حيث اشترك أجداده **كُريب** و**خالد ابن خلدون** في الثورة على **الأمويين** واستقل **كُريب** بإمارة إشبيلية لكن ما لبث أن ثار عليه أهلها وقتلوه فانعزلت عائلة **ابن خلدون** إثر ذلك عن الحكم لكن ما لبثت أن استعادته أيام سطوة بني عباد على المدينة، أما بلاد الأندلس فعاشت صراعات أدت في بعض الأحيان إلى تناحر العائلة الواحدة لأجل الاستيلاء على العرش.

ولما ضعفت **دولة الموحدين** التي شمل حكمها المغرب وغرب الأندلس على يد ملك **قشتالة**، نزحت عائلة **ابن خلدون** رفقة **الحفصيين** إلى تونس وأكرم الحفصيون وفادتهم حيث تولى جده الأكبر محمد ابن أبي بكر شؤون الجباية **ببجاية** وبقي جده واليا على تونس، أما والد ابن خلدون فعزف عن السياسة واتجه للعلم كسائر أفراد أسرته الذين نبغوا في العلوم وكان حسب **ابن خلدون** مقدّما في صناعة العربية والفقه حيث تلقى الابن عن أبيه هذه الصنعة وهو في سن المراهقة.

**ب – أساتذته**

كما أثّر فيه الأساتذة الذين وفدوا على تونس فارّين من الأندلس بسبب الحروب والفتن فأفاد منهم في **العلوم الشرعية واللسانية والعقلية كالمنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم**

---

[1]– طالبي توفيق، مصادر الفكر السياسي عند ابن خلدون،أطروحة ماجيستير. جامعة وهران 2001. قسم علم الاجتماع.

**الطبيعية** ولقد ذكرهم **ابن خلدون** في كتابه "**التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**"[1]، غير أن اثنين منهما كان لهما أكبر الأثر في مساره العلمي وهما: **أبو محمد ابن عبد المهيمن الحضرمي** الذي وصفه بإمام المحدثين والنحاة بالمغرب وأخذ عنه الحديث ومصطلحه والسيرة والعلوم واللغة، والثاني هو **أبو عبد الله ابن محمد إبراهيم الآبلي** الذي يصفه بأنه شيخ العلوم العقلية التي تشمل المنطق وما وراء الطبيعة والعلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والفكرية والموسيقى وقد تعلم من الاثنين طرق التفكير والاستنباط.

### ج – التجربة السياسية

دخل **ابن خلدون** البلاط الملكي باكرا، إذ كانت أولى تجاربه السياسية في تسيير الدولة بشغل وظيفة وضع العلامة على المراسلات الرسمية للسلطان **أبو إسحاق** وهو لم يبلغ **18 سنة** من عمره، ثم انضمامه للمجلس العلمي للسلطان أبي عنان في سن **21 سنة** وقد أفادته هذه التجربة حين شغله منصب القضاء في مصر بعد ذلك، ولم يصل إلى هذه المرتبة إلا بفضل مؤهلاته التي وصلت إلى علم السلطان المريني الذي استعمله وعلى كره منه في مصالح إدارة المملكة. قلنا على كره منه لأنه كان يرى نفسه يستحق أكثر منها لأنه كان يعرف قيمته وقيمة أسرته وتاريخها الحافل بالمنجزات. وهذا لم يمنعه من شهود حلقات العلماء والأدباء والفقهاء النازحين إلى فاس من الأندلس وتونس، وكانت مدة إقامته مع السلطان أبي عنان أطول مدة قضاها في القصور الملكية عايش خلالها دسائس ومؤامرات في مراكز السلطة كانت تنتهي في بعض الحالات بالاغتيالات من المنافسين الذين كانوا في الأعم الغالب من الأقارب والإخوان.

لم يدم ودّ **أبي عنان** لصاحبنا طويلا حتى دخل الوُشاة بينهما وأسروا للملك بأن **ابن خلدون** يتآمر مع أمير **بجاية** الذي كان في الإقامة الجبرية بفاس، فبادر بالقبض عليه وسجنه لمدة عامين بينما أطلق سراح الأمير، ليطلق سراحه بعد وفاة أبي عنان زمن

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا،عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد ابن تاويت الطنجي. الشركة الدولية للطباعة ،القاهرة 2003.

الوزير الحسن ابن عمر فردّ له اعتباره بدمجه في الوظائف السابقة وبقيت له مكانته بعد انتزاع السلطة من قبل منصور ابن سليمان في هذه الأثناء كان سالم ابن أبي الحسن أخو أبي عنان يخطط لاسترداد العرش وكان يحتاج لشخص مثل ابن خلدون في دهائه في تأليف وتأليب القبائل.

وإثر تسلمه رسالة من الفقيه ابن مرزوق بدأ مهمة تحريض الزعماء والشيوخ على **منصور ابن سليمان** وحصل على تأييدهم حيث استرد على إثر ذلك السلطان **أبو سالم** عرش أبيه وكافأ صاحبنا بتوليته وظائف سامية أعظمها خطة المظالم وكانت هذه المزية كافية لإثارة الغيرة عليه من خصمه الفقيه ابن مرزوق الذي لم يتوقف عن استثارة الملك عليه. ولما رأى **ابن خلدون** الجو مكفهرا غادر المغرب الأقصى، بعدما مكث به ثماني سنوات، نحو الأندلس حيث نزل بغرناطة عند صديقه القديم لسان الدين ابن الخطيب والسلطان **محمد ابن يوسف ابن اسماعيل** ابن الأحمر، والذي كلّفه بمهمة دبلوماسية بينه وبين ملك قشتالة لاستئناف العلاقة بين البلدين فنجح في مهمته.

غير أن السعادة لم تكتمل هذه المرة أيضا حيث واجه غيرة الوزير **ابن الخطيب** وخوفه على ذهاب منصبه فأغار صدر الملك عليه وقد أحسّ ابن خلدون بذلك فاستأذن في الخروج من الأندلس لأنه لم يعد يطيب له عيش بها.

في هذه الظروف تأتي الأخبار السارة من صديقه القديم **أمير بجاية** والذي أسر بسببه في فاس، يخبره فيها باسترداد عرشه على بجاية ودعوته له بالقدوم عليه ليعينه في منصب الحجابة الذي كان غاية مناه لأن هذا المنصب كان خطيرا في دواليب الدولة حيث يؤخذ فيه القرار في الأمور المهمة.

وفي بجاية بدأ يجبي الضرائب من القبائل البدوية فتعرف بسبب هذا الاحتكاك على نظمها الاجتماعية ساعده على ذلك كما يقول **عبد الله العروي** ملاحظة تجريبية وصفية، لكن الأقدار تغلق بابها مرة أخرى في وجه ابن خلدون فيقتل صاحبه من قبل ابن عمه

صاحب قسنطينة ويقضي على آخر طموح لمفكرنا مما سبب له صدمة نفسية رهيبة جعلته يشعر بالحاجة للانعزال للمطالعة والتفرغ للعلم.

ونشير في معرض التجربة السياسية إلى الدور الخطير الذي كان يلعبه **ابن خلدون** في حشد القبائل لنصرة هذا الملك أو للإطاحة بذلك وقد عرف عنه قوة ذكائه وحجته وباعه في المؤامرات وموهبته الخطابية والسياسية في قلب موازين القوى ونتيجة لذلك دعاه السلطان **أبو حمّو الزياني** رفقة صهر أمير بجاية المقتول إلى دعوة القبائل للانضمام إلى قوّات أبي حمّو ضد قوّات أبي العباس صاحب قسنطينة وهذا نظرا لنفوذه في بجاية.

كما استعان به السلطان **عبد العزيز المريني** في حشد القبائل واستمالتها للمحاربة في صفوف الجيش المريني ضد السلطان **أبوحمو الزياني** الذي مُنِي جيشه بهزيمة نكراء سرعان ما انزاحت غيمتها واستعاد عرشه على تلمسان حيث طلب من ابن خلدون توطيد العلاقة مع القبائل الكبيرة في المنطقة وجلبهم إلى طاعته.

ثم توالت أحداث انتهت برحيل ابن خلدون للأندلس ثانية ومقتل ابن الخطيب شر قتلة سماها الجابري بنكبة ابن خلدون[1] وهبوطه من قمة المجد إلى حضيض التشرد والتعرض للتفتيش والمصادرة ونكبة صاحبه أمير بجاية كان سببها أولئك العرب الذين صبّ جامّ غضبه عليهم في المقدمة. لكن هؤلاء العرب الذين يتهم ابن خلدون بالتحامل عليهم لم يقصد بهم سوى القبائل البدوية الأعرابية.

**د – الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة في عصره**

يوصف عصر **ابن خلدون** بالتراجع والانحطاط أو في أحسن الحالات فترة انتظار[2] دورة حضارية جديدة كان **ابن خلدون** يبشر بها من خلال شعب الترك كما أسرّ بذلك

---

[1]– محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية ص 63.

[2]- عبد السلام الشدادي، المقدمة لابن خلدون، حققها وقدم لها وعلّق عليها عبد السلام الشدادي الجزء الأول، المركز الوطني للبحوث في عصور قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ –الجزائر- 2006 ص 25.

خلال لقائه **بتمورلنك**، ففي خلال **القرن الثامن الهجري** توالت كوارث عديدة: هجمات التتار شرقا، تقلص حكم المسلمين غربا، ضعف الأسر المالكة ودخولها في صراعات ومؤامرات، الطاعون الجارف، انتشار التفكير الخرافي.

من الناحية الاجتماعية تميز المجتمع المغاربي الوسيط بالقبلية فكانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية الرئيسية التي تكبر بالتحالف أو بغيره فتغطي منطقة بكاملها فتصبح قوة عسكرية وسياسية يحسب لها ألف حساب نظرا للمؤهلات التي يملكها أفرادها من قوة جسمية وروح المخاطرة والمعرفة بأساليب الحرب.

وكانت القبائل في المغرب العربي في صراع دائم سببه أحيانا تحول الطرق التجارية من الصحراء كما يذهب إلى ذلك **لاكوست** أو الدور التخريبي للقبائل الهلالية التي غزت أوطان البربر ودفعت بهم إلى الجبال. غير أن السبب الرئيسي يظل عامل الندرة والطابع العدائي للصحراء، حيث تندر مصادر المياه والكلأ الضروريين لبقاء النوع الإنساني والحيواني مما جعل التنقل والترحال سمة القبائل بحثا عن الحياة فيصطدمون بالقبائل صاحبة الأرض الخصبة وتكون النتيجة الصدام المسلّح.

كانت علاقة القبائل بالسلطة المركزية تختلف حسب قوة وضعف هذه السلطة فإبان قوتها تدين هذه القبائل للسلطة بالولاء والتبعية من خلال التجنيد ودفع الضرائب كما أنهم يقومون بدور الحامي والمرشد للقوافل التجارية وفي حالة ضعف السلطة المركزية فإن هذه القبائل تتجه للمناطق الخصبة وتتوغل داخل أراضي الدولة مزاحمة أصحاب الأرض وسالبة لأموالهم خصوصا إذا كثر أفرادها فتستقل عن هذه السلطة والتي هي في حقيقة الأمر سوى حكم قبيلة استطاعت أن تخضع لسلطتها ونفوذها مجموعة القبائل المغلوبة على أمرها.

أما من الناحية السياسية فعرف تفكك الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية فالدولة العباسية تفككت والحروب بين الدويلات والإمارات لا تهدأ والضغط المسيحي في الأندلس والمغولي من بلاد الترك شمالا وجنوبا إلى بلاد الهند ومن

العراق إلى شرق بلاد فارس، وسط هذا الحصار كانت دولة المماليك في مصر تحتضن الخلافة العباسية الصورية، أما في المغرب العربي وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون فكانت الصراعات قائمة بين **الحفصيين والمرينيين وبنو عبد الواد.**

كان **بنو عبد الواد** قبائل شرسة تقيم في الصحراء المغربية، أما القبائل المرينية فكانت قبائل بدوية مستقلة عن السلطة الموحدية تصطدم معها حينا وتسالمها حينا آخر، ثم دخلت في حروب مع دولة بني عبد الواد أصحاب تلمسان والحفصيين في تونس وشهدت المنطقة تحالفات عجيبة، فالمرينيون في شرق المغرب الأقصى يتحالفون مع الحفصيين ضد **بنو عبد الواد** بالجزائر، والموحدون الذين تقلصت دولتهم إلى الجنوب الغربي من المغرب تحالفوا مع بني عبد الواد ضد المرنيين.

وهكذا كان الطابع العام هو الفوضى وعدم الاستقرار ويضيف الأستاذ **علي أومليل**[1] أسبابا أخرى جعلت **ابن خلدون** يهتم بالموضوع منها أن أقطار المغرب العربي كانت مسرحا لتبدلات عامة نتيجة عاملين، أولهما: الطاعون الجارف الذي ألحق الخراب بالعمران وبتاريخ المغرب مما ضاعف القلاقل وأوهن استقرار الدولة، وثانيهما مجيء البدو العرب الذين اهتم ابن خلدون بدخولهم الثاني للمغرب ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري، الموافق للحادي عشر ميلادي. وما استتبع ذلك من نتائج متمثلة في اتساع مجال البداوة وحياة الترحل واتساع المجال الرعوي وتقهقر الزراعة، اللجوء للجبال وتفكيك البنيات القروية الأصلية.

وقد كانت الطريقة المؤثرة التي أرّخ بها **ابن خلدون** للدخول الثاني للعرب (بنو هلال، بنو سليم) حسب **أومليل** سببا في استغلال تيار من مؤرخي الحقبة الاستعمارية. وعموما فإن معاينته لأحداث هذا العصر عن كثب ومعاشرته للعلماء وقصور الأمراء والملوك

---

[1]- د. علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، دار النشر الفنية لشمال إفريقيا الرباط، طرابلس، ليبيا، رسالة دكتوراه ص 76.

واحتكاكه بالقبائل وزعمائها حيث تعرف على أحوالهم وأسلوب معيشتهم وعاداتهم، فهذه الخبرة صقلت ذهنه وأثرت في تكوينه وقناعاته.

سبق وأن أشرنا إلى أن القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي تكبر بالتحالف أو بغيره حتى تغطي منطقة بكاملها فتصبح قوة عسكرية وسياسية مهمة في قلب موازين القوى ويتعاظم نفوذها حتى تستقل نوعا ما عن السلطة المركزية أو قد تصبح سلطة موازية ويتجلى هذا الاستقلال النسبي في شكل عدم دفع الضرائب أو عدم أداء الخدمة العسكرية وقد يكون نفوذا موكلا من السلطان على القبائل الضعيفة وهذا ما يجعل نفوذ القبيلة يتعاظم لتصبح قوة سياسية وهو ما يجرنا إلى الكلام عنها في هذا المبحث.

# الفصل السادس

# القبيلة المغاربية في النظرية الخلدونية

## الفصل السادس : القبيلة المغاربية في النظرية الخلدونية

### 1- القبيلة كقوة سياسية

إذا كانت البادية هي الوطن الأصلي والطبيعي للقبيلة أو القبيل بتعبير **ابن خلدون** باعتبار أن "سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية"[(1)] فإن القبائل كما سبق وأن أشرنا كانت تعيش تنافسات دائمة بسبب الظروف الطبيعية القاسية التي جعلت غريزة حب البقاء تدفع إلى النهب والحرب.

ولقد عزز ذلك قيم بدوية كاعتقاد البدوي أن ما يملكه هو ما يستطيع انتزاعه من غيره بحد السيف واعتبار الغزو قيمة من القيم البدوية ترضي النزوة الحربية للبدو وهذا ما يجعل القبيلة تقاس قوتها وهويتها من خلال علاقاتها بالعالم الخارجي وليس فقط من خلال تمركزها على الذات حيث ينحل الكيان القبلي بالرغم من انتسابه إلى جد واحد بزوال الأعداء.

**فالنسب الأبوي patrilinéaire** [(2)] لا يكفي وحده لتأمين التضامن بل يساعد فقط على تفسير تماسك الجماعة في كل المستويات فهو عنصر معنوي أو رمزي يخفي وراءه عنصرا أساسيا حسب نفس الكاتب ألا وهو حماية الممتلكات ذلك أن القبيلة جهاز يمكن عددا من القسمات أن تستغل بطريقة جماعية قطاعا من الموارد الإستراتجية.

أما الثأر –الدفاع عن حرمة النساء والتمسك بالأجداد وحماية الشرف فليس في غالب الأحيان سوى ذرائع تغلف نفسها بعداوات طقوسية لتخفي وراءها نزاعات تتعلق بمصالح مادية.تجعل تضارب الصراع عليها لا ينتهي إلا بسيطرة عصبية غالبة قاهرة تسلمها العصبيات المغلوبة أمرها.

---

[1]- المقدمة، ابن خلدون حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي، مرجع سابق ص 205. الفصل الثاني من الكتاب الأول.

[2]- جون واتربوري، الملكية والنخبة السياسية في المغرب. ترجمة: ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة للطباعة والنشر –بيروت. ط1. 1983 ص 67.

القبيلة كقوة سياسية ترتبط بعلاقات النسب، فالنسب المهيمن هو الذي يخرج منه المرشحون للرئاسة والارتقاء لمراكز القرار لا بد لصاحبه من نسب صريح للجماعة إذ "الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم" وانتماء إلى قرابة قوية بملكيتها وأفرادها وتحالفاتها وولاءاتها، فلا "أشياع لمن لا قرابة له"[(1)] وإذا حصل أن اتهم طالب السلطة بأنه أجنبي فإن ذلك يخلق صراعات سياسية قد تحطم مسيرته.

هذه القرابة القوية تلتف حولها الأنساب تضاف لها عصبية تبدأ كما سنرى من بعد، داخل نطاق محدود أو عصبية خاصة أو قرابة خاصة تدفع عن أهلها خطرا خارجيا أو تجلب لهم مصالح ثم تتوسع لتشمل جماعات خارج الأقارب يمليه شعور حاد بنسبية كل انتصار وكل صداقة أو عداوة الأمر الذي يدفع إلى مضاعفة التحالفات لتأمين الدفاع أو مواجهة كل الاحتمالات البعيدة.

فإذا اجتمعت للقبيلة العصبية والرئاسة تشوفت لغاية أكبر ألا وهي الملك أو السلطة السياسية وهذا بعد أن تسيطر على باقي القبائل والعصبيات الضعيفة فتنتقل القبيلة من السلطة المحلية إلى السلطة المركزية في قلب الدولة، لكن هل شرط انتماء الرئيس إلى نسب صريح قاعدة عامة لا تتم الرئاسة إلا بها وفقا للمبدأ الأصولي "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"؟

للإجابة على ذلك يعطي لنا **بونتي Bonté** [(2)] استثناءات تاريخية يبدأها **بابن تومرت** الذي ينحدر من قبيلة حرقة التابعة لمجموعة مصمودة الكبرى وهي قبائل أطلسية مغربية حيث ادعى انتسابه لآل البيت وسمى نفسه بالمهدي الذي بشر به الحديث النبوي والذي يأتي ليجدد أمر هذه الأمة ويملئها عدلا بعدما ملئت جورا حيث قاد قبيلته ضد حكم

---

[1]– د. حمداوي محمد، القرابة والسلطة عند ابن خلدون "البذور الجنينية لانثروبولوجيا سياسية" مقال في ملتقى تميمون حول مستقبل الأنثرولوجيا بالجزائر 1999 ص من 33 إلى 49.

[2]-Bonté pierre, Edouard conté-Constant hames –Abdelwedoud ould cheikh: AL ANSÃB (la quête des origines), édition de la maison des sciences de l'homme –paris 1991 P126.

المرابطين وانتصر عليهم وأسس الدولة الموحدية التي شمل حكمها الأندلس وشمال أفريقيا.

إضافة إلى الشك في نسبه الشريف فإن وضعيته الاجتماعية والعائلية بدورها لام تكن لامعة فأبوه فقير وأمه مسنة، وهنا وجد ابن خلدون نفسه في ورطة ومأزق بخصوص قاعدته في "الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم" لكنه وجد حلا ذكيا لابن تومرت حيث استبدل لفظ النسب بلفظ الجلد وبقوله أن تناسي النسب الأول بغير الانتماء الاجتماعي ويوصل للرئاسة.

الاستثناء أو المثال الثاني هو خليفة **ابن تومرت،** عبد المؤمن وينتسب إلى قبيلة كومية التي التحق بها وهو طفل ورغم أن وفاة ابن تومرت ظلت سرا مدة طويلة لإقناع مصمودة بقبول عبد المؤمن وفي الأخير ترأسها لمدة ثلاث سنين.

ثالث الأمثلة هو لأبي **حفص عمر الهنتاني** ثالث شخصية موحدية فنسبه بربري واسمه الحقيقي فاسكا.

رابع الأمثلة هو المولى إدريس مؤسس فاس الذي ترأس قبائل مغيلة البربرية وأقام فيها دولة الأدارسة رغم نسبه الصريح لآل البيت.

لكن في كل الأحوال فإن السلالة أو العائلة الحاكمة تبدو ظاهريا في تمازج وتكامل مع المجموعة القبلية ككل علاقة انتماء حقيقي أو وهمي للقرابة وهذا الشعور بالانتماء النسبي يخلق مشاعر جماعية هجومية ضد أية هيمنة وهذا ما انتبه إليه **غلنر** [(1)]"عندما قال أن ما يوحّد القبيلة في شمال أفريقيا هو إرادة الاستقلال اتجاه السلطة المركزية وهذه الإدارة تكمن في طبيعتها".

وسواء أكان الخصم سلطة مركزية أم قبيلة منافسة فإن إرادة الاستقلال وحب الحرية والانطلاق من كل قيد يجعل "الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها

---

[1]- جون واتربوري، الملكية والنخبة السياسية في المغرب. مرجع سبق ذكره ص 8.

دولة"[1] كما جاء على لسان ابن خلدون، فتعدد العصبيات والخلافات يعرقل قيام سلطة سياسية. فالاجتماع على أساس العلاقات الدموية ابتداء هو الشرط التأسيسي لقيام جماعة هدفها الأولي تحصيل القوى والاحتماء من العدوان "ذلك أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للنعرة والتناصر فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى"[2] .

ثم ينتقل هذا الشعور النفسي من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة للمواجهة والمطالبة ومن ثم تأسيس الملك والدولة ويحدث ذلك عندما تنمو الجماعات ويتسع حجمها وتتحول من مجتمعات بسيطة إلى مجتمعات معقدة في تركيبها حسب **سبنسر** فالتطور يؤدي إلى التكامل والتساند بين الوظائف لضمان استمرارية المجتمع.

يتم التحول من الرابطة النفسية إلى رابطة المواجهة عن طريق العصبية التي هي الشرط الثاني للقوة السياسية وبقدر قوة هذه الدعامة والتحامها يشتد عود القوة السياسية فإن تراجع مفعول العصبية أصبحت القبيلة عاجزة عن الدفاع عن مصالحها ومعرضة للتفكك والذوبان.

"وإذا انقرضت العصبية قصّر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلا عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم"[3] لأن المجتمع هو مؤسسة التناقضات[4] والتقابلات المصلحية ويحتاج إقامة توازن قبلي إلى وازع كضرورة من ضرورات الاجتماع وهو السلطة أو الملك الذي تستقيم به الأمور والنزاعات وهو البغية التي تتشوّف إليها القبيلة القوية ولا يتحقق الوازع إلا بالتغلب وحكم بالقهر وهذا بعدما يتجاوز المجتمع طور ضرورات العيش إلى اللهو والترف كما سنرى فيما بعد عندما نتكلم عن العصبية.

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي مرجع سبق ذكره ص 277 الفصل الثالث الباب 9.

[2]- نفس المرجع ص 216 الفصل الثاني، الباب 12.

[3]- نفس المرجع الفصل الثاني، الباب 17 ص 229.

[4]- د. المنجي حامد،توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر، دار بارفكت برينت. صفاقس، تونس ط 1 جوان 2004 ص 68.

الوصول إلى سدة الحكم والسلطة رغبة دفينة في الأفراد والجماعات، إذ هي خلق طبيعي فيهم، ذلك أن في طبيعة الإنسان ذاتها يكمن حبه للرئاسة والغلبة والسيادة ولهذا السبب يسير عمرانه للعالم [1] فإذا ما عجز عن ممارسة السلطة أو المشاركة في ممارستها تضعف روحه وتذوى آماله وتتضاءل دوافعه التي تحفزه على النماء والبناء والتكاثر.

هذه الطموحات السياسية للقبيلة تهدد السلطة المركزية التي تلجأ لتحقيق الاستقرار السياسي عن طريق ضمان الامتيازات لهذه القبيلة لأنها تشكل الجيش الذي تحارب به أعدائها، فأعضاؤه ولائهم للقبيلة ولشيخها أولا ولمن شاءت أن تكون حليفه في هذه المعركة عكس الجيش النظامي الذي وإن وجد فلا تعتمد عليه السلطة المركزية كليّا لانعدام إيمانه وقناعته بها.

هذه الامتيازات التي سماها الجابري الغنيمة [2] ليست في الأخير سوى الطابع الذي يضفي المعقولية والتاريخية على صراعات القبيلة وتتجلى هذه الغنيمة في زيادة أو حماية الممتلكات أو مصالح مادية أخرى ذلك أن القبيلة تعتبر نفسها كيانا أو جهازا معنويا يمكن أعضاؤه من استغلال بطريقة جماعية قطاعا من الموارد الإستراتيجية لكن أليس من المبالغ فيه اختزال القبيلة في الغنيمة والغزو ألم يرتبط مفهوم القبيلة بأدوار أخرى رمزية معنوية.

أليس اختصار المجتمع العربي في القبيلة وجعل مفهوم القبيلة يدور حول الغنيمة والغزو يضع المجتمع العربي خارج التاريخ كما يضع القبيلة خارج التاريخ والمجتمع وهذا

---

[1]- د. عزيز العظمة،ابن خلدون وتاريخيته. ترجمة عبد الكريم ناصيف –دار الطليعة للطباعة والنشر –بيروت ط 1 يوليو 1971 ص 112.

[2]- د .محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته –مركز دراسات الوحدة العربية ط1 –بيروت1990 ص 97.

الأمر ضد منطق التاريخ [1] يتساءل البعض على أن هذه الرؤية تعزل الفتوحات الإسلامية عن التاريخ السابق واللاحق لها.

ورغم الكلام عن القبيلة ووحدتها كقوة سياسية إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود تراتب بحيث يبرز زعماء القبائل كناطقين سياسيين باسم قبائلهم ويستطيعون فرض آرائهم على الآخرين بمقدار القوة العسكرية خاصة الفرسان المنتمين إليها وهذا التماسك المتين بين الزعماء والفرسان يقوي وحدة القبيلة وهؤلاء الزعماء تلتف حولهم مجموعات توكل إليه مهمة الدفاع عن مصالحها أو الانتقال بالجماعة من مرحلة الخضوع إلى مرحلة السيطرة وبسط النفوذ، ويأتي في أسفل التراتب الرعاة والمزارعون والنساء والأولاد والعجزة وباقي المستضعفين.

يشكل هذا التصنيف المتنوع توازنا بين هاته الفئات استطاع تأمين الدور السياسي والاجتماعي والاقتصادي للقبيلة والحفاظ على كيانها ورغم انقسامها إلى فروع تسكن مناطق متباعدة إلا أنها حافظت على التقاليد الموروثة وعلى اسم القبيلة.

سبق وأن أشرنا إلى أن القبيلة تسعى لتحقيق هدفها الأسمى وهو بسط النفوذ والسيطرة وهذا الطريق ليس مفروشا بالورد بل كله شوك، وبما أن طبيعة الأفراد النفسية فيها أخلاق الكبر والتأته والأنفة فلا بد من تطويع النفوس المشاكسة وليس ذلك إلا بالإكراه والقوة والتغلب، "فالرئاسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية ... فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم... لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع"[2] " .

وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر"[3]،

---

[1]- د. الفضل شلق، الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي دار المنتخب العربي.المدارسات والنشر والتوزيع –بيروت –لبنان ط1 1413هـ 1993 ص 283.

[2]- المقدمة،مرجع سبق ذكره ص 213، 226.

[3]- نفس التعليق السابق.

لذلك يرفض ابن خلدون فكرة العقد الاجتماعي[1] عكس ما ذهب إليه **الماوردي** من أن النظام السياسي يرتكز على دور الرعية في قيام الحكومة التي تتولى أمره وترعى مصالحه، فالحكومة تتأسس حسبه على عقد رضائي بين الخليفة والرعية ويتم ذلك حسب **بوتول غاستون**[2] عندما يبلغ البشر درجة معينة من الحضارة، فظهور الاجتماع البشري كان أولا ثم تلاه الحكم ثانيا.

**ابن خلدون** تصور العكس "أن الاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع بدفع الناس بعضهم عن بعض، وذلك الوازع لا بد أن يكون واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطة واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك"[3] وهذه قاعدة عامة تنطبق على جميع المجتمعات ومن باب أولى المجتمعات المغاربية التي يوصف تاريخها بأنه تاريخ عصبيات (سقوط عصبية وظهور أخرى مكانها) وكان محور الصراع دائما الصراع بين البدو والحضر أو بلغة الانقساميين الصراع بين القبيلة والدولة وقد يكون أيضا صراعا قبليا كل ذلك جعل "التوتر الدائم والعنف الذي هو الحياة يشكل منذ مدة خاصية من خصائص هاته المجتمعات منذ قرون"[4].

وبحسب قوة وضعف هذا الوازع أو الحكم تتأرجح علاقة القبائل بالسلطة المركزية من الاعتراف بها إذا كانت قوية أو التمرد عليها إذا هرمت ووهنت وقد تلجأ السلطة في هذه الحالة للحفاظ على وجودها إلى المراوغة والمساومة أو الرشوة أو القمع.

## 2- القبيلة كقوة اجتماعية

---

1- د. صلاح الدين بسيوني رسلان،السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون. دار الثقافة للنشر والتوزيع. شارع سيف الدين المصراني رقم 2 –القاهرة 1990 ص 45.

2- د. ملحم قربان، قوانين خلدونية –المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع –بيروت لبنان ط1 ،1984م، 1404هـ ،ص 428.

3- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سبق ذكره الفصل الأول من الكتاب الأول ص 69 و226.

4- د. جون واتربوري، الملكية والنخبة السياسية في المغرب: ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية دار الوحدة للطباعة والنشر ،بيروت ط1 ،1983 ص 65.

القبيلة بوصفها كيانا جماعيا تدرك عمقها في التاريخ الاجتماعي عن طريق العصبية التي هي وعي جماعي[1]وعلى أساسها تتحدد قاعدة الانتماء والتضامن،فهذا الرابط الاجتماعي يسهم في زيادة أواصر التضامن سواء أكان الرابط دمويا كالانتماء إلى نسب مشترك أم كان الانتماء بطرق أخرى كالحلف مثلا.

فالقبيلة تخفي لحين الشخصيات الفردية والعصبيات الداخلية المتصارعة إذا تعرضت الجماعة إلى مصائب أو عدوان خارجي فتشتد الروابط الاجتماعية وتتوطد العلاقات السيكولوجية أو النعرة بتعبير ابن خلدون ويقع التكاتف والتناصر وتظهر نزعة نحو الوحدة والتماسك بين الأفراد في أوقات الشدة، إذ أن المصائب يجمعن المصابين فتتكفل كشخص معنوي بضعفائها لأنهم مواطنين لهم نفس الحقوق والواجبات وهنا تظهر نزعة **المساواتية EGALITARISME** حيث تضعف الفروقات بين الأفراد والبيوتات وتكاد الطبقية الهرمية تختفي والتراتبية تنعدم، ويعزز هذا التماسك الانتماء إلى الأصل المشترك حتى بالنسبة للعناصر الغريبة الذين يعتبرون بمرور الوقت أعضاء حقيقيين لأن المعنى الوحيد للانتماء إلى جماعة هو الخضوع لقوانينها وتلبية حاجياتها في مقابل الاستفادة من المساواة في المنزلة والكرامة.

فالمصلحة المشتركة الدائمة للجماعة هي أساس تكوينها خاصة إذا علمنا بأن الصحراء تشكل جزء كبير من مساحة الوطن العربي الذي يقع في منطقة جافة من العالم وإذا أضفنا إلى ذلك أن الانتساب إلى أب واحد للقبيلة أمر وهمي في كثير من الأحيان وكان النسب يؤخذ بعين الاعتبار استجابة للضرورات التي تفرضها العوامل الطبيعية والاجتماعية حيث يتعرض الأساس الاقتصادي للقبيلة لهزات كجذب الصحراء والسنون العجاف والأزمات الأمنية، كل ذلك يأتي على ما يتراكم في السنوات السمان[2] وينطبق

---

[1]- د. ناصف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، تموز (يوليو)، 1981، ص 245.

[2]- د. الفضل الشلق، الأمة والدولة، مرجع سابق، ص 267.

هذا أكثر على القبائل غير المستقرة التي فرض عليها وضع للاستقرار الحفاظ دائما على أعلى درجات التضامن فيما بينها وهذا شرط ضروري للبقاء.

كما يقود هذا التضامن كما ذكرنا سابقا والانتساب لأصل مشترك إلى السواسية داخل القبيلة فتنعدم التراتبية لأسباب يرجعها البعض إلى عدم استقرار القبيلة على أرض تملكها فكلما ابتعدنا عن القبائل المتجذرة في أرضها كلما ظهرت المساواتية المانعة لظهور السلطة كهيئة متخصصة في تسيير العنف[1] ويرجع البعض الآخر السبب إلى أسلوب إنتاج الكفاف والكفاية فوسائل الإنتاج بسيطة لا تؤدي إلى فوائض تتيح تراكم الثروة وحدوث التمايز الفئوي وغياب التجارة التي هي خاصية المدينة.

لكن هذه **المساواتية** **égalitarisme** كانت أيضا عاملا ايجابيا للقبيلة في مناطق أخرى، حيث يرى البعض بعد مقارنته للقبيلة العربية مع القبيلة التركية المغولية بأن هذه الأخيرة استطاعت بفضل التراتبية أن تبني إمبراطوريات واسعة طويلة العمر وهذا ما لم تستطعه القبائل العربية وهذا راجع في أحد أسبابه إلى كون القبيلة التركية كانت تتجول في بوادي أكثر غنى من البادية العربية.

التضامن الذي يولد الشعور العصبي يختلف إحساس الأفراد به بحسب الظروف ففي حالة المصائب ومواجهة الخطر الخارجي يكون هذا الشعور وعيا جماعيا متيقظا فإذا زالت هذه الظروف الطارئة يختفي ويكمن في لاشعور أفراده فيمارس تأثيره عليهم في حياتهم اليومية ومواقفهم وهذا نتيجة وجود تضامن متبادل وذوبان بين الفرد وقبيلته، فأي ضرر يصيب الشخص تعتبره القبيلة ضررا لها والعكس صحيح وأية منفعة يحصل عليها الفرد من مال أو جاه أو سلطة تعتبره الجماعة ملكا لها ولها حق التصرف فيه والاستفادة

---

[1] -Laroussi lamri, pour une sociologie de rupture: La trubu au Maghreb Médiéval –faculté des sciences humaines et sociales de Tunis 1997 –série sociologie 2eme p 16.

منه ومن هنا كانت هوية الفرد تتحدد بالسؤال الآتي: ابن من أنت؟ وإلى أي قوم تنتمي؟ وليس بمن أنت[1]. فالانتماء للماضي يحدد الانتماء للحاضر.

هذا التضامن الآلي المتبادل يتقوى به الضمير الجمعي ويجعل الأفراد يذوبون في جبرية قبلية فلا يعبرون عن إرادتهم الخاصة ويعجزون عن التصرف بحرية كأفراد وقد أكد ذلك **واتربوري**[2] عند دراسته للمجتمع المغربي إذ لاحظ أن المغاربة لا يشعرون بالراحة والاطمئنان إلا بالاندماج في الجماعة التي تشكل عنصرا وثابتا من ثوابت التاريخ المغاربي وكان من نتيجته أن أي فرد منعزل باستثناء الأولياء أو الطلبة المتنقلين، لم يلعب دورا هاما في المجتمع، بل حتى المجرمون الفارون من قبيلتهم كان عليهم أن يجدوا ملجأ وسندا داخل قبيلة أخرى وليس فقط الابتعاد والفرار عن قبيلتهم الأصلية. وهكذا تلعب الجماعة دور السند والمدافع حيث يفقد الشخص هويته خارجها وهو أمام خيارين إما الاندماج في التحالفات أو الموت السياسي.

وكان أيضا من نتيجة هذه الجبرية شيوع سلوك التقليد في المجتمعات المغاربية التي تطغى فيها الجماعة على الفرد وتجلى ذلك في النشاط الاجتماعي والسياسي حيث أن التحاق زعيم القبيلة (القايد أو الأمغار) بحزب سياسي يجعل كل أفراد قبيلته يتبعونه كما يتبع الابن اختيارات والده في غالب الأحيان أو أخيه الأكبر لأن الفرد في هذه المجتمعات يراعي آراء الآخرين أكثر من الاعتبارات الإيديولوجية.

هذا عن الوضع الداخلي للقبيلة أما فيما يتعلق بعلاقاتها مع القبائل الأخرى أو السلطة المركزية فإن القبيلة إذا أحست بأي شكل من أشكال التدخل في فضائها فإنها ترفع شعار الحرية والسيادة الذي يميز حياتها وبسببه وقعت تمردات قديما وحديثا ضد القبائل القوية وضد السلطة المركزية ويدل المفهوم المغاربي "**السيبة –المخزن**" دلالة على هذه

---

[1]- محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي- مركز دراسات الوحدة العربية –بيروت ص 169.

[2]- جون واتربوري،الملكية والنخبة السياسية في المغرب مرجع سابق ص 75.

الاستقلالية القبيلة، إذ أن قبائل السيبة معروفة بالتمرد والفوضى مقابل قبائل المخزن التي علاقتها بالدولة السلطانية علاقة التزام وخضوع.

لكن هذه ليست دائما قاعدة عامة فالعلاقات بين القبائل أو بينها وبين السلطة المركزية المتمركزة في المدينة ليست دائما عدائية بل قد تكون تنافسية تكاملية مثل جميع علاقات التبادل الأخرى وقد أثبت التاريخ المغاربي أن معظم القبائل كانت مخزنية تعطي ولائها وبيعتها لهذا السلطان أو ذاك.

## 3- العصبية: دلالاتها ومكانتها في النظرية الخلدونية

### ا - دلالات العصبية

قبل الولوج إلى العصبية كمفهوم محوري في الفكر **الخلدوني**، يجدر بنا أن نعرف دلالاتها اللغوية وفي أذهان دارسي المقدمة.

**العصبية** هي من المصطلحات الشائعة قبل **ابن خلدون** وهي مشتقة لغويا من العصب وهو الربط والشد، فهي الشعور أو الوعي العصبي الذي يشد أفراد العصبية بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائنا واحدا [1] تفنى فيه ذوات الأفراد أو الدفاع عن قضية أو مصلحة مشتركة مع أقرباء الفرد مما يؤدي إلى التأييد الأعمى لجماعته بغض النظر عن عدالة قضيتها وتدخل فيها العلاقات الشخصية (النسبية، الزواجية، الولاء، الزبونية) القائمة على التضامن.

هذا التعريف يقوم على تقديم صلة الرحم أو النسب المشترك كإيديولوجيا يحتمي بها أفراد القبيلة لتدعيم لحمة الجماعة وتفعيل آليات الدفاع المشترك حيث يتضامن جميع أفراد الوحدة الاجتماعية العائلية لبعضهم البعض غنما وغرما أي سواء ضد خطر خارجي

---

[1]- د. رسلان صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون مرجع سبق ذكره ص 47.

مشترك أو لتحقيق مصالح ومنافع مثل دفع الثأر، البر بالضعفاء وغير القادرين من ذوي الأرحام. ومن صور العصبية:

**<u>عصبية القبيلـة</u>**: تلك الرابطة التي تجمع كل أبناء القبيلة على أساس الولاء لها أينما كانوا حيث يهب كل أفرادها للذب عنها والافتخار بالانتماء لها.بانسبة للقبائل المترحلة فتتعصب للجد المشترك بينما القبائل المستقرةتتعصب للتراب المشترك.

**<u>عصبية التحالف أو الأحزاب</u>**: وقد كان ذلك شائعا في الجاهلية وبعدها حيث تتعهد قبيلتان بموجب ميثاق أو معاهدة أن تناصر كل منهما الأخرى ضد العدو المشترك.

**<u>عصبية الولاء</u>**: أن يدخل شخص أو جماعة في حماية ونسب شخص أو جماعة أخرى حيث يبدي هذا الفرد أو تلك الجماعة رغبتها في أن تكون موالي ويقبل الفرد الآخر أو الجماعة الثانية ذلك الأمر.

هذا النوع من الحلف أو الولاء تمليه المصالح ولعبة التوازنات حيث يتمتع الأفراد بحرية كاملة في التنقل بين مختلف الجماعات سواء لطلب الزواج أو حق اقتناء أرض ويدخل فيه التبني إذا كان المتبني مجهول الأب.

يمكن لهؤلاء الأشخاص الرجوع إلى سلالاتهم الأصلية والتعرض لعقوبات صارمة جزاء ما يعتبر خيانة من القبيلة الأصل. وهذا التنقل ذهابا وإيابا بين مختلف التجمعات يضفي ليونة على هذه الأحلاف لأن الأفراد مطالبون بحماية أنفسهم من الأصدقاء أعداء الغد المحتملين والمحافظة على صلات مع الأعداء توقعا لأي تغير في ميزان القوى وهذا في الاتجاه الذي يضمن مصالحهم.

**<u>عصبية الإجارة أو الحماية</u>**: أن يطلب شخص أو جماعة حماية شخص أو جماعة أخرى تدفع عنه ظلما وعدوانا وقع أو هو وشيك الوقوع وعلى المجير أن يقبل إجارة المستجير ويعتبره واحدا من أهل بيته ويظل الجوار ساريا حتى يبرئ المستجير ذمة مجيره أمام الملأ ويعلن أنه رد إليه إجارته.

**عصبية التراث:** تعني التعصب لكل موروث قديم مما تركه الآباء والأجداد كالتقاليد والأعراف والطقوس.

**العصبية التوتمية:** عند الأنثروبولوجيين هي ذات أصل ديني قرابي حيث يعتقد أعضاء الجماعة التوتمية أنهم ينتسبون إلى أصل واحد هو التوتم الذي هو عبارة عن إنسان أو حيوان يحملون اسمه وتسري روحه في جسد كل واحد منهم.

**العصبية الدينية:** هي الالتفاف حول مذهب أو فكرة أو دين من قبل أتباعه والتعصب له ولممثليه ويعتبر هذا النوع من التعصب رفضا إيديولوجيا للآخر.

أما دارسوا **ابن خلدون** فتعددت تفسيراتهم ومقارباتهم لمفهوم العصبية قربا وبعدا لما أراده صاحب المفهوم من مفهومه فمنهم من فسرها وترجمها بحيوية الدولة أو الوطنية أو القوة الحية للشعب أو الالتحام القبلي أو التضامن الاجتماعي أو روح الجماعة [1] أو الولاء للجماعة أو الشعور الجمعي أو الإرادة الجماعية للحصول على السلطة.

أما **البارون دوسلان** في ترجمته للمقدمة فترجم العصبية بروح التضامن Esprit de corps بين أشخاص من نفس الطائفة أو المهنة.

وقريبا من هذا، اقترح غوتييه روح التضامن[2] Esprit de clan بين أفراد القبيلة أو الطائفة، أما **إيف لاكوست** في كتابه "**العلامة ابن خلدون**" فإنه قام بجرد التعريفات التي تناولت مفهوم العصبية وهي كالتالي: القوة المحركة لضرورة الدولة –الوعي الوطني أو العاطفة الوطنية– الروح العامة– النبل –البنية الأرستقراطية للمجتمع –التضامن المقاتل – الوضع العسكري النفسي –روابط الدم وتضامن النسب من ناحية الأبوة القابلية الفطرية

---

1- عبد الغني مغربي، ابن خلدون حياته وأعماله، ترجمة على الناخ. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجدزائر، 1971م، ص 31.

2- د. رسلان صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون مرجع سبق ذكره ص 48.

للسلطة السياسية والعمل القتالي –التعصب القبلي –طبيعة وجود البدو وطريقة الحياة البدوية[1].

وفسرها **جورج لابيكا** برابطة الدم التي هي لحمة الاجتماع الأولي التي واجه بها الإنسان حياة الفقر لذلك فهي في نظره قانونا عاما لا يسمح بأي استثناء طالما أنها كانت أساسا لوجود العمران البشري فيها استطاع البشر تلبية حاجاتهم الأولى والحفاظ على نوعهم فهي أساس لتفسير الاجتماع البشري، وقد أُوخذ على هذا التعريف بكونه قصر العصبية على القفار رغم وجودها بالمدن والأمصار كما يؤكد على ذلك ابن خلدون "من أن الالتحام والاتصال موجود في طبائع البشر فهو أمر فطري.

أما **ريكاردو بوكو**([2]) فترجمها وفسرها بتضامن الطائفة أو الجماعة Solidarité de corps ويعني بها نمط تنظيم اجتماعي خاص بالقبائل خصوصا سكان السهوب والمناطق الرعوية البدوية والجبال أي مناطق الهامش ولتي ظلت لفترة طويلة كفكرة مسلمة عند الكثير، يتأسس هذا التضامن والرابط الاجتماعي على علاقة الدم حقيقية كانت أم وهمية فهي مجموعة أقارب يدعون انتسابهم لجد مشترك.

وتبقى هذه التأويلات الغربية قريبة من المعنى المراد أحيانا ومجانبة للحقيقة والواقع أحيانا أخرى وقد تحمل مغالطات تاريخية في فهم مصطلحات ابن خلدون وإعطائها معنى لم يكن قد ظهر في عصره أو تحدد فيه، فالمصطلح حسب صاحب ديوان العبر "لا ينبغي أن يُحمل إلا على ما كان يُحمل في عصرهم فهو أليق بمرادهم منه".

ويُعاب على بعض المفكرين وقوعهم "في خطأ منهجي انساق وراءه رغم التحذير منه غير قليل من المعجبين بابن خلدون ونعني به النظر بعين الحاضر والانطلاق من الفكر

---

[1]- د .سالم لبيض، من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي مرجع سبق ذكره ص 47.

[2] –Riccardo Bocco/ Asabiyat tribales et états au moyen. Orient in: Machrek. Maghreb n°147.

المعاصر إلى ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"([1]).

أما قراءات الباحثين العرب فنظر كل منهم للعصبية حسب قراءته واتجاهه الفكري لكنهم يبقون قريبين من حقيقة هذا المفهوم نظرا لإدراكهم لواقعهم والآليات التي تتحكم في صيرورتهم التاريخية، وسنتعرض بإيجاز لبعض منهم من المشارقة والمغاربة على اختلاف تخصصاتهم في العلوم الإنسانية من علم الاجتماع إلى الفلسفة.

ولنبدأ بالدكتور**ساطع الحصري**([2]) الذي يرى بأن العصبية هي محور **الفكر الخلدوني** وبأن أصلها يكمن في الطبيعة الإنسانية، إذ أن الإنسان بطبيعته يتعاطف مع أقاربه ويساعدهم ويذب عنهم الضيم والهلكة وأن هذه المناصرة والنعرة وسيلتها النسب أو صلة الرحم التي من شروطها أن تكون صريحة ويدخل في النسب الولاء والحلف الذي يهدف إلى تحقيق وتوسيع الاتحاد والتناصر والالتحام وهو ما يسميه بالسبب الداخلي لنشأة العصبية.

ويتدعم هذا العنصر بسبب خارجي يسميه المؤرخ البريطاني الشهير **أرنولد توينبى** بالتحدي والاستجابة وبفضل ذلك تتحول إلى قوة تبحث عن الرئاسة والتغلب على العصبيات الأخرى ودليله من المقدمة قول ابن خلدون في الفصل الثامن "في أن العصبية إنما تكون في الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم (ما يلحق القريب من البشر) أو تصيبهم هلكة (ما يلحق بفعل أحداث طبيعية فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا"([3]).

---

[1]- د. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة مرجع سبق ذكره ص 9.

[2]- د ملحم قربان، خلدونيات: قوانين خلدونية –المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت –لبنان ط1 -1404هـ -1984م. ص 165.

[3]- ابن خلدون،المقدمة حققها عبد السلام الشدادي، مرجع سابق ص 207 الفصل الثامن.

"فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الالتحام والاتحاد (في رواية أخرى الاتحاد والالتحام) كانت الوصلة ظاهرة"[1]، "ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها"[2] .

قريبا من هذا الكلام يرى الباحث العراقي **محسن مهدي** بأن للعصبية جذور ورغبات بدائية (طبيعية) داخل الإنسان وتُمد هذه الجذور عبر الرغبة في الصحبة والرفقة والصداقة والعطف تضاف لها الشهوات البدنية التي يتوقف على إشباعها بقاء الإنسان واستمراره كالغضب وشهوة الانتقام والخوف والثقة والأمل والاطمئنان إلى الأمن أي غياب الأسباب الجدية التي تدعو للقلق.

أما الأستاذ **ناصيف نصّار**[3] فيرى أن العصبية تتكون من عوامل جغرافية ونفسية واقتصادية وتاريخية ويفسر لنا بمثال عصبية قريش التي كانت مهيمنة على سائر قبائل مضر ولقد انتصر بنو أمية أيام معاوية على بني هاشم بتفوقهم العددي والنفسي والمادي، فعلى الصعيد النفسي تشكل العصبية تعبيرا وتحقيقا لنزعة السيطرة في مجتمع لا تحل فيه الخلافات إلا بالقتال والغلبة وهي في نفسه الوقت وعي جماعي تدرك القبيلة بواسطة كيانها وعمقه في التاريخ الاجتماعي.

ويرى المفكر العراقي **الدكتور علي الوردي**[4] بأن العصبية من أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية، فإذا بطلت العصبية بطلت الشرائع ويرى بأن ابن خلدون كان ذكيا في معالجته للعصبية فرغم أن الإسلام أدان بشدة

---

1- ابن خلدون،المقدمة حققها عبد السلام الشدادي ،مرجع سابق ص 207 الفصل الثامن.

2- ابن خلدون،المقدمة حققها عبد السلام الشدادي ،مرجع سابق ص 207 الفصل الثامن.

3- د. ناصف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون: مرجع سابق ص 245.

4- د. علي حسين الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع تونس -1978 –ص 99-100.

العصبية واعتبرها فتنة ومن بقايا الجاهلية ودعا إلى التخلص من التحيز القبلي والطائفي وجعل أخوة الإسلام فوق كل اعتبار والافتخار بنعمة الإيمان والدين على الافتخار بالانتساب إلى الآباء والأجداد كما قال أحد الصحابة رضوان الله عليهم: "**أبي الإسلام لا أبا لي سواه*** إذا افتخروا بقيس أو تميم**".

إلا أن مفكرنا كان واعيا بذلك مما دفعه إلى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لسلامة تفسيراته ومطابقتها للشريعة، حيث اعتبرها من أحوال الدنيا التي لا يجوز الحكم عليها دون أخذ محتواها الواقعي وهي شبيهة بالملك والغضب والشهوة كثيرا ما تكون وسيلة لنصرة الدين وإقامة الحق ولا تكون العصبية مذمومة إلا عند استعمالها في الباطل وتفريق كلمة الأمة.

أما من المغاربة فإن الدكتور **محمد عزيز الحبابي** يعتبر العصبية اللبنة الأولى لبناء الدولة فلا تماسك للدولة بدون عصبية والتي ليست سوى الروح العشائرية القائمة على لحمة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القبلي وتجعله يلتف حول رئيس عسكري أوسلطة أسرية .

ويعتقد نفس الكاتب بأن العصبية هي منبع السيادة إذ تفرض الطاعة ومشروعية الحكم لكن ما إن تستقر السيادة حتى يشرع أصحابها في تلقيحها بفكرولوجيا[1] تقوم على تقديس السلطة والعاهل الذي يجسدها وتجعل الرئيس أبا للشعب ومخلصا له من الشرور والآلام وتجعل هذه الوصاية الشعب لا بتصور بقاءه واستمراره إلا من خلال بقاء واستمرار السلطة.

ويعرفها **عبد الباقي الهرماسي**[2] كذلك بالنزعة للالتحام والانقسام فبالنسبة للالتحام لا يمكن تصور بناء سياسي على أرضية منقسمة اجتماعيا ومتغايرة ثقافيا لذلك فإن هذه

---

1- د. محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا. ترجمة د. فاطمة الجامعي الحبابي. دار الحداثة ط1 -1984 بيروت ص 41.

2- د. سالم لبيض ،مرجع سبق ذكره ص 53.

النزعة موجودة بين البدو وضئيلة بين الحضر، أما نزعة الانقسام فإن المجتمع المتميز بها ينزع إلى تقليص نفوذ الحكم المركزي.

ولا يمكن أن تظهر مجموعة غالبة إلا بعد ظهور درجة من التمايز عن طريق النخبة المسيطرة فهي في هذه الحالة إما تؤدي إلى مرحلة البناء السياسي أو إلى زوال الدولة القائمة، أي للعصبية وجهان: أحدهما إيجابي باني يؤدي إلى الالتحام والثاني سلبي هادم يؤدي إلى الخلاف والنزاع واستدل **الهرماسي** على كلامه من المقدمة حيث يقول **ابن خلدون:**"والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى وكلهم بادية وأهل عصائب وعشائر، وكلما هلكت قبيلة عادت (في راوية أخذت) الأخرى مكانها وإلى دينها من الخلاف والردة، فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن أفريقيا والمغرب...

وبعكس هذا أيضا الأوطان الخلوة (في رواية الخالية) من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعا لقلة الهرج والانتقاض... ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية، كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد إذ هي خلو (في رواية تخلو) من القبائل والعصبيات... فملك (في رواية فالملك) مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب"[1] وهكذا تصبح العصبية إما عامل تناصر أو عامل تأخر.

ونختم بالدكتور **محمد عابد الجابري** الذي يرى بأن العصبية ظاهرة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك االأفراد مصداقا للقول العربي – إن المصائب يجمعن المصابين– ومن مميزاتها أنها رابطة بين الفرد والمجموعة حيث يذوب الفرد في المجموعة عندما تتعرض لخطر وبالمثل تتقمص هي الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه، هناك فناء أحدهما في الآخر[2] .

---

1- ابن خلدون: المقدمة، حققها وعلّق عليها عبد السلام شدادي مرجع سبق ذكره ص 278.
2- د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة مرجع سبق ذكره ص 166.

هذه المشاعر جعلت الانتماء في المجتمع المغاربي يتركز حول القبيلة وفي بعض الحالات إلى منطقة أو مدينة أو حي إضافة إلى الانتماء إلى الدين. لكن هل تكتفي العصبية بهذا التقوقع المحلّي؟

يؤكد **أوليفيي روا** **Olivier roy** على أنّ العصبيات تنخرط في استراتيجيات وطنية للسيطرة على الدولة حيث تتشكل بمظهر جديد يحمل خطابا نحو الدولة والأمة سمته أنه خطاب إيديولوجي عالمي قائم على الإسلام أو الوطنية للاستحواذ على الدولة[1]

وهكذا تتعدد الدلالات والتعريفات الأمر الذي يجعل العصبية مفهوما وظاهرة مركبة، استعمل ابن خلدون لسبر غورها عدة معاني ثانوية لها علاقة مباشرة بالمفهوم: كالنسب، الالتحام، الشرف والحسب، الحلف والولاء، الرئاسة وغيرها والتي توصلنا إلى فهم العصبية كمفهوم مركزي في الفكر الخلدوني وهو ما سنتناوله فيما يلي:

## ب – مكانة العصبية في النظرية الخلدونية

يتضمن ديوان العبر وجوها مختلفة للعصبية:

- فيها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه.
- الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك
- لا عصبية مع الخضوع والانقياد
- لا عصبية مع الترف والنعيم

هذه الوجوه تكشف لنا آليات تشكل واشتغال المجتمع القبلي الخلدوني الذي تحكمه صراع العصبيات من أجل الملك وثنائية البدو والحضر أو ديالكتيك القبيلة والمدينة أو الدولة.

يشرح لنا **ابن خلدون** أولا العصبية وهي في منشئها الأول القريب من التوحش وهي في قالب البداوة، حيث تكون ظاهرة بيولوجية محضة منكمشة على نفسها قائمة على عصبية القرابة والنسب، وهذا استجابة لميل طبيعي يحمل الناس على أن يلتحم بعضهم ببعض.

---

[1] -Olivier roy: groupe de solidarité, territoires, réseaux et états dans le moyen orient et l'aie centrale in: hoshan dawod et autres opcit P60.

وإذا كان البدو القائمون على الفلح والماشية والإبل مشغولين طول وقتهم بتحصيل قوتهم، فإن الطبيعة القاسية وشح منابع الحياة جعلت حياتهم غير مستقرة فهم أبدا مترحلون وهذه الظروف أسبغت عليهم طباع الخشونة والرجولة وخلق التوحش، وهذه البيئة هي أصل العمران والحضارة أو هي المبتدأ[1] الذي يخرج الدولة من العدم إلى الوجود في مقابل المجتمع الخبر الذي يأتي بعد الحديث عن الدولة وهو المجتمع الحضري أو مجتمع المعرفة الذي فقد كل صفات الرجولة والخشونة بسبب الترف والدعة وخلق التأنس، وهذا الاختلاف يراه البعض ليس اختلاف نمط عيش به هو مسألة تدرج في سُلم الحضارة والمدنية.

تقوم العصبية ابتداء من النسب (صلة الرحم) الذي هو العلامة المميزة لها "ذلك أن العصبية إنما تكون بالالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعتداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل له الالتحام والاتحاد كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تُنَوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه.

ومن هذا الباب **الولاء والحلف**، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها"[2].

---

[1]- د. محمد القبلي.مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط –دار توبقال للنشر –الدار البيضاء- المغرب 1987 ص 56.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سبق ذكره الفصل الثامن ص 207.

فالنسب أصل طبيعي للعصبية وينقسم إلى نسب قريب يكون التناصر فيه أشد قوة وأكثر وضوحا بين الأفراد الذين يجمعهم هذا النسب لقرب اللحمة "اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين" .

ومن هذا النسب تتشكل عصبية خاصة يرأسها بيت قادر على بسط سيطرته متبعا في ذلك ترتيبا قبليا قلما يكون ثابتا فالسلطة تتبع الأحلاف المتغيرة وتنتقل من خلال البيوت والبطون، إذا الرئاسة محدودة في الزمن[1] وشرف البيت أو حسبه ليس صفة دائمة.

أما النوع الثاني من النسب فهو النسب العام أو العصبية العامة التي تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة أو الولاء (التبعية) أو الحلف أو الجوار أو التزاوج فينتقل النسب من الشكل البيولوجي إلى الشكل السوسيولوجي[2] وعصبية الولاء هذه أو النسب العام هي التي تستغل لبناء الدولة فأعضاؤها والأعضاء الأصليين للعصبية نظريا متساوون في الحقوق والتكاليف.

ولكن هؤلاء رغم أنَهم يستفيدون من نفس الحقوق نظرا لوجود نوع من الديمقراطية القبلية القائمة على المساواتية إلا أن التراتبية الاجتماعية تعمل عملها فهم أدنى مرتبة من أفراد العصبية الأصليين المؤسسيين لها الذين تربطهم علاقة دم أو ما يسمى بالنواة الأصلية للجماعة التي ترجع إلى أقوى نسب بين صفوفها.

تسمى أيضا هذه العصبية بالعصبية المصطنعة، فالقبيلة تتبنى أشخاصا بالمقابل مع عصبية أبنائها المستندة إلى الدم وهو أمر يرجع إلى ضرورات الحياة والتعاون والدفاع عن النفس وبمرور الزمن تتآلف هذه العناصر ويقع الشعور بالعصبية على حساب الأصل المشترك أو الأصل الحقيقي الذي يبقى مجرد وهم متخيّل في كثير من الأحيان.

---

1- د. علي أومليل،الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، مرجع سابق ص 132.
2- د. عبد الغني مغربي،ابن خلدون، حياته وأعماله، مرجع سابق ص 33.

تلجأ القبيلة لهذه العصبية المصطنعة لزيادة قوها وهيبتها وهو ما يساعد في رحلة البحث عن الرئاسة على التغلب على العصبيات الأخرى وهكذا تتحول الجنيالوجيا إلى إيديولوجيا سياسية.

يقول **ابن خلدون** في مقدمته: "ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها"[(1)] "فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدى **(**في رواية العبدان**)** والموالي والتحموا بهم كما قلناه ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بسهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "***مولى القوم منهم***" وسواء أكان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف"[(2)].

"أمر النسب وإن كان طبيعيا فإنما هو وهمي لأن فائدته تكون بصلة الأرحام وما تجاوزه فهو أمر وهمي لا حقيقة له"[(3)]، "فما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين"[(4)]، هذا الالتحام يعني أن انتماء فرد إلى جماعته القبلية وألفته ومعاشرته لها تجعله مرتبطا بمصلحتها ووجوده بوجودها فهو وهي شخص واحد في مواجهة ظروف الحياة ومتطلباتها.

وسواء أكانت عصبية عامة أم خاصة فهي سلاح ذو حدين فتكون ممدوحة عندما تكون طاقة إيجابية أصلها في الطبيعة الإنسانية بما تحمل الناس على التكاثف والتناصر وبحملها الكافة على إتباع كل أمر فيه هدى وصلاح وخير إذ الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم بقول صاحب ديوان العبر: "وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة مرجع سابق الفصل الثامن،ص 207.
[2]- مرجع سابق ذكره، الفصل الثامن عشر ص 219.
[3]- مرجع سبق ذكره، الفصل الثامن ص 208 والفصل الثامن عشر ص 314.
[4]- مرجع سبق ذكره، الفصل العاشر ص 211.

والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم"[1].

لكن في الوقت هي آراء وأهواء قلّما تتفق وهذه سنة الله في خلقه ﴿**ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم**﴾[2] صدق الله العظيم، فتصبح مذمومة عندما تتحول إلى طاقة مدمرة تسعى إلى الفتنة والخراب بوقوفها أمام العصبيات الأخرى وباستئثارها بالملك وملاذه الدنيوية وخيراته المادية وشهواته النفسية فتفضي إلى الهرج والتقاتل وهذه الحالة من اللاستقرار تعاكس الشرط الأساسي لقيام الدولة ونعني به ديمومتها في الزمان والمكان.

ويصرح بذلك **ابن خلدون:** "الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تتحكم فيها دولة والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأنّ وراء كل رأي منها هوى وعصبية تمانع دونها فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة"[3] .

يحكم هذا الصراع مفعول القبيلة: أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب وانتقال دورة العمران بصفة طبيعية دورية من البادية إلى المدينة مركز الحضارة والعلوم والترف وقلب السوق الأعظم الذي هو الدولة أو صورة العمران والمكان الآمن حيث الحياة في المدينة تولد شعورا بالأمن والاستقرار .

أما في البادية فتنعدم حماية الدولة لذلك يصعب تصور عصبية في المدن في ظل حياة التحضر أو لنقل أن شكلها يختلف وحدتها تخف لأن العصبية في المدينة يمثلها جند الدولة وأسوار المدينة .أما في العمران البدوي فإنه يعتبر مستودعا للقوى العسكرية والسياسية وعند انتقال هذه القوى للمدينة قد تستخدم لصالح حكم مركزي.إن المدينة كثيرا

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق الفصل السابع ص 206.

[2]- سورة هود، الآيتين: 117-119.

[3]- ابن خلدون ، المقدمة، مرجع سبق ذكره الفصل التاسع ص 277 من الباب الثالث.

ما تستهوي البدوي بعاداتها وترفها وبهرجها وسهولة الحياة فيها عكس حياة القفر والتوحش وشح مصادر العيش فيها بل استهوت حتى بثقافتها ودينها.

ففي رأي **أرنست غلنر**[1] تمثل المدينة وعلمائها "ثقافة الإسلام الرفيعة ووصف هذه الثقافة بأنها أدبية، شرعوية، توحيدية رصينة وطهرانية بالمعنى **الفيبيري**، ترفض السحر والمراسم عكس الثقافات الدنيا للبدو المتمحورة حول الانتساب إلى آل البيت والولي والسحر والطقوس أو ما يسميه غلنر بالدين القبلي **الدوركايمي** حيث يرتبط القادة الدينيون عند القبائل بتضامنات وتحالفات محددة بالحرب والوساطات في حين عند المدينة يرتبط القادة الدينيون بالتنظيم الرصين لجماعات سلمية من التجار والحرفيين المؤمنين" يؤسسون ما أسماه بالحكومة النوموقراطية التي يرأسها العلماء وتحكم بموجب الشرع وهذه هي النتيجة الأساسية للدين المديني الذي يتميز عن أساليب التدين الشعبية والقبلية التي تتجه نحو الشخصية والكاريزما لا النص والعلم.

يدرك البدو تفوق هذه الثقافة فإذا أضفنا إلى عقدة النقص هذه أن الإنسان ميّال للدعة والتأنس وحب الشهوات فلا مناص إذا له من الانتقال من نمط حياة اجتماعية قاسية إلى حياة ناعمة حينذاك تتجهز العصبية البدوية لغزو المدينة المترفة والتي مرق حكامها عن الخلال الحميدة والقيم.

إذن تزامن تهديد القبائل وتربصها مع ظهور وتأثير خطيب وواعظ مديني ناقم يلهب العواطف ومع لحظة ضعف الحكم حينذاك يمكن توجيه الضربة القاضية للحكم وإقامة سلالة حاكمة جديدة ويضرب **غلنر**[2] أمثلة عن ذلك كالموحدين والمرابطين في شمال أفريقيا حيث قاد **ابن تومرت** قبائل مصمودة البربرية ضد الأمراء المرابطين مستعملا مذهبا نصيا في مواجهتهم وكان المرابطون أنفسهم أخذوا مقاليد السلطة من خلال هجوم قبلي قائم على مذهب صوفي.

---

[1]- د. سامي زبيدة، انثروبولوجيا الإسلام "مناقشة ونقد لأفكار ارنست غلنر –دار الساقي –سلسلة بحوث اجتماعية رقم22 ، بيروت ط1، 1997 ص 11.

[2]- د. سامي زبيدة، مرجع سابق ص 45.

وهناك أمثلة أخرى كالمهدية في السودان والسنوسية في ليبيا والوهابية في شبه الجزيرة العربية غير أن هذا النموذج الأخير تعرض للانتقاد كون ضحايا حركة الإصلاح الديني الوهابي لم كونوا الحكام ولا مُترفي المدن بل كانوا رجال القبائل والبدو الذين كانوا في نظرهم يعبدون الأولياء والأشجار والآبار ويمارسون السحر وكون أن الوهابية لم تكن تشتهي غزو المدن بل كانت في صراع مع العثمانيين ومع رجال القبائل المزاحمين لهم في السيطرة على الأرض.

يبدأ طور الانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية حينما تظهر العصبية في واجهة الصراع ولنجاحها تلتف حول زعيم عصبوي[1] توكل له مهمة الانتقال بالجماعة من مرحلة الخضوع إلى مرحلة السيطرة وبسط النفوذ والدفاع عن مصالحها المتمثلة في تحسين وضعها الاقتصادي والرفاه أو كما يسميه الجابري بالإله المستتر أو الغنيمة كمحدد يضفي المعقولية والتاريخية على صراعات القبيلة .

ذلك أن هذا الكاتب يعتبر الصراع العصبي لم يكن صراعا بين الدماء في زمن **ابن خلدون** ولا للاعتداد بالأنساب بل هو صراع من أجل البقاء أو من أجل لقمة العيش. وإن كان هذا الصراع لم يتخذ مظهرا اقتصاديا لأن علاقات الإنتاج كانت بسيطة لم تتعد الأسرة كما لم يكن هناك استغلال بل تعاون ومشاركة وزاد من توطيد هذه العلاقات انغلاق وحدات المجتمع القبلي على نفسها.

ثم تتحول العصبية من رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة للمواجهة والمطالبة ومن ثمّ تأسيس الملك أو الدولة أو بتعبير آخر تنتقل العصبية من قوة طبيعية تؤدي إلى الهرج في ذاتها إلى أصل بمجرد أن يصحبها الشرط الذي يجعلها مبدأ قيام الوجه الأول من الصورة العمرانية أي الدولة[2]، وعندما تخضع العصبية القوية العصبيات المنافسة وتسيطر على

---

[1]- د. مسعود ظاهر، المشرق العربي المعاصر بين العصبية القبلية وعصبية لدولة القبلية، مقال في مجلة الفكر العبي المعاصر، العدد 4 شباط 1983، مركز الإنماء القومي، بيروت ص 102.

[2]- د. أبو يعرب المرزوقي، المغرب في فكر ابن خلدون، "ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية"، مقال في: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، فاس 28 -29 مارس 2007، ص 135.

سدة الحكم تكون السلالة الحاكمة في نشأتها لا تزال تحافظ على أخلاق البداوة التي أدت إلى طور تأسيس الدولة فيشترك كل من ساهم في هذا المجد في ثمرات الحكم، حيث تُوزع الثروة بالتساوي على أفراد العصبية المؤسسة.

لكن الحاجات كثيرة والمطالب متعددة وخُلُق التأله والترفع مجبول على الإنسان الحاكم فتنتقل العصبية من طور الاشتراك في المجد إلى طور الانفراد به وإقصاء أعضاء العصبية المشتركون مع الحاكم في النسب وفي التضحية لأجل سدة الحكم، واستئثاره بالفوائد المادية والمعنوية للسلطة دون الباقين وهذا لأن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيتغلب بسبب ذلك الأنا الشخصي على الأنا العصبي[1] وتنحل نتيجة ذلك عرى التضامن فيضطر الحاكم إلى الاعتماد على قوى جديدة يصطنعها لنفسه من جند مرتزقة حتى يحافظ على سلطته.

لكن هؤلاء المصطنين يكلفون المالية العامة مصاريف إضافية وتتطلب حماية النظام السياسي تكاليف تعجز عنها الميزانية الحكومية فيلجأ السلطان إلى فرض ضرائب وإتاوات ومصادرا تثقل كاهل الشعب.

فتظهر نذر وضع ثوري كما يسميه لينين فيتمرد الشعب وهكذا تسقط الدول بفساد عصبيتها لتقوم عصبية جديدة محلها بتأسيس دولة جديدة في حركة انتقال حضارية دورية حسب ابن خلدون، نتيجتها النهائية: الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمره فيصبح الترف في معادلة جدلية من مؤسس للمدن إلى سبب في فنائها وهذه الجدلية هي التي تمر بها العصبية عبر مراحل ثلاث كل واحدة تعارض الأخرى.

ففي حين كانت في المرحلة البدوية تقوم على المساواة وترفض كل سلطة مطلقة إلا السلطة المعنوية للشيوخ والأعيان، بل كل حكم مركزي منظم وهذه القوة الذاتية تستغلها لتصبح قوة غازية كفيلة بإنشاء دولة.

---

[1]- د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: "العصبية والدولة"، مرجع سابق، ص 177.

فإنها في المرحلة الثانية أي العمران الحضري حينما تحقق أهدافها تأخذ في القضاء على نفسها بنفسها فتتبدد المساواة (الديمقراطية القبلية) لصالح استبداد حاكم أو جماعة صغيرة من الرؤساء.

لتنتهي أخيرا حينما تجند الأرستقراطية الجديدة قوى أجنبية تدافع عن امتيازاتها([1]) وترف حياة العمران الحضري المعبر عنه بالخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية والتي تلعب دورا هاما في فساد الحكم بما تؤدي إليه من إضعاف روح القتال والقضاء على الحماس والتقشف والصلابة لأن قوة العصبية مرتبطة بالخشونة وشظف العيش كما يغري هذا الوضع أصحاب السواعد القوية والبطون الجائعة بغزو البلاد الثرية وهكذا تسقط الأمم نتيجة تغير المزاج النفسي الذي يكون نتيجة الانحطاط الخلقي.

وهكذا تحمل العصبية هرم الدولة على كتفيها وتحفر قبرها بيدها وتتحول من أداة للتناصر إلى أداة للتناحر عند الوصول لبغيتها. وبعد كل هذه الأهمية للعصبية ألا يحق لنا أن نتسائل: هل العصبية هي الشرط الأساسي حسب النظرية الخلدونية في تأسيس الدول وهل بدونها لا تتأسس الحكومات والممالك؟

إذا رجعنا إلى التاريخ نجد استثناءات كثيرة تخرج عن قاعدة العصبية كالأدارسة بالمغرب الأقصى والعبيديون بإفريقية ومصر ودولة الطولانيين والدولة الأيوبية ودولتي المماليك البحرية والشراكسة ودولة القياصرة في روسيا، فلم يكن لأمثالهم عصبية أو شوكة ([2]).

وربما أحس **ابن خلدون** بهذه الورطة والقصور فطعّم نظريته في العصبية بعناصر أخرى تفسر وتبرر قيام الدولة، من ذلك إقحامه للمعجزات والخوارق في مسألة الخلافة ورأيه في الدعوة الدينية التي تشد أزر العصبية بتوحيدها للقلوب والأهواء لتحقيق أهداف سياسية.

---

[1]- د. محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا مرجع سابق ص 46.

[2]- د. رسلان صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 58.

هذا ما يجعلنا نجزم بأن **ابن خلدون** بواقعيته وموضوعيته نظر للدولة كواقعة اجتماعية تستلزمها ضرورة الاجتماع والتعاون بين البشر لحفظ الذات وبقاء النوع عن طريق **الوازع** الذي هو الملك وهو فرض كفاية به يستقيم أمر الدين والدنيا، دونما اهتمام بالأسس النظرية التي تقوم عليها الدول كما فعل أسلافه من أمثال **الماوردي** في كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" وغيره ممن تناول مسألة نظام الحكم كما ينبغي أن يكون بوضع شروط وأسس وميثاق يحكم العلاقة بين الراعي والرعية وفق نموذج مثالي مستمد من نظام الخلافة الراشدة والتي كانت فلتة يصعب تكرارها حيث أعقبتها أنظمة لم تكن في مستواها.

فالحنين إلى هذا النموذج "جعل كل من يصف الأشياء كما يجب أن تكون يعبر عن هم جزء من مواطنيه أي هم سياسي واجتماعي ولا يهتم بالدولة الحالية لأنها غير شرعية حسبه وبالتالي غير كائنة ومن هنا مثالية مطلقة جعلت نظام الخلافة كطوبى يتساكن مع نظام السلطة"[1] كواقع غير معترف به من قبل هؤلاء الكتاب.

وبالعكس من ذلك درس ابن خلدون الدولة كما هي في الواقع وكما عرفها التاريخ وكما عرفها عصره الذي كتب فيه وعايشه، حيث ساده اضطراب سياسي استثنائي في المغرب العربي ميزه حروب متواصلة بين القبائل والسلالات وحتى هو نفسه كان منغمرا بعمق في السياسة ودسائس الصراعات، خادما هذا الحاكم أو ذاك مغيرا ولاءاته ببراعة.

وبما وصله أيضا من معلومات عن المجتمعات الأخرى وهذا عكس المثاليين الذين انتقدوا قانونه في العصبية والدورية والتطور بكونها ليست من طبيعة جميع المجتمعات، حيث افترض بعضهم مثلا "لو أن النظام الديمقراطي الذي كان عليه الخلفاء الراشدون بقي مستمرا لمدة قرنين، لما كانت هناك دورية ولا عصبية، فلولا تطرف الأسر الحاكمة أو

[1]- د. عبد الله العروي،مفهوم الدولة، المركز الثقافي، بيروت، لبنان، ط5 1993، ص 89 و 156.

الإقطاعيات السلطانية في استغلال الشعوب لما كانت هناك تكتلات قبلية وعصبية للإطاحة بهذه الإقطاعيات"[1].

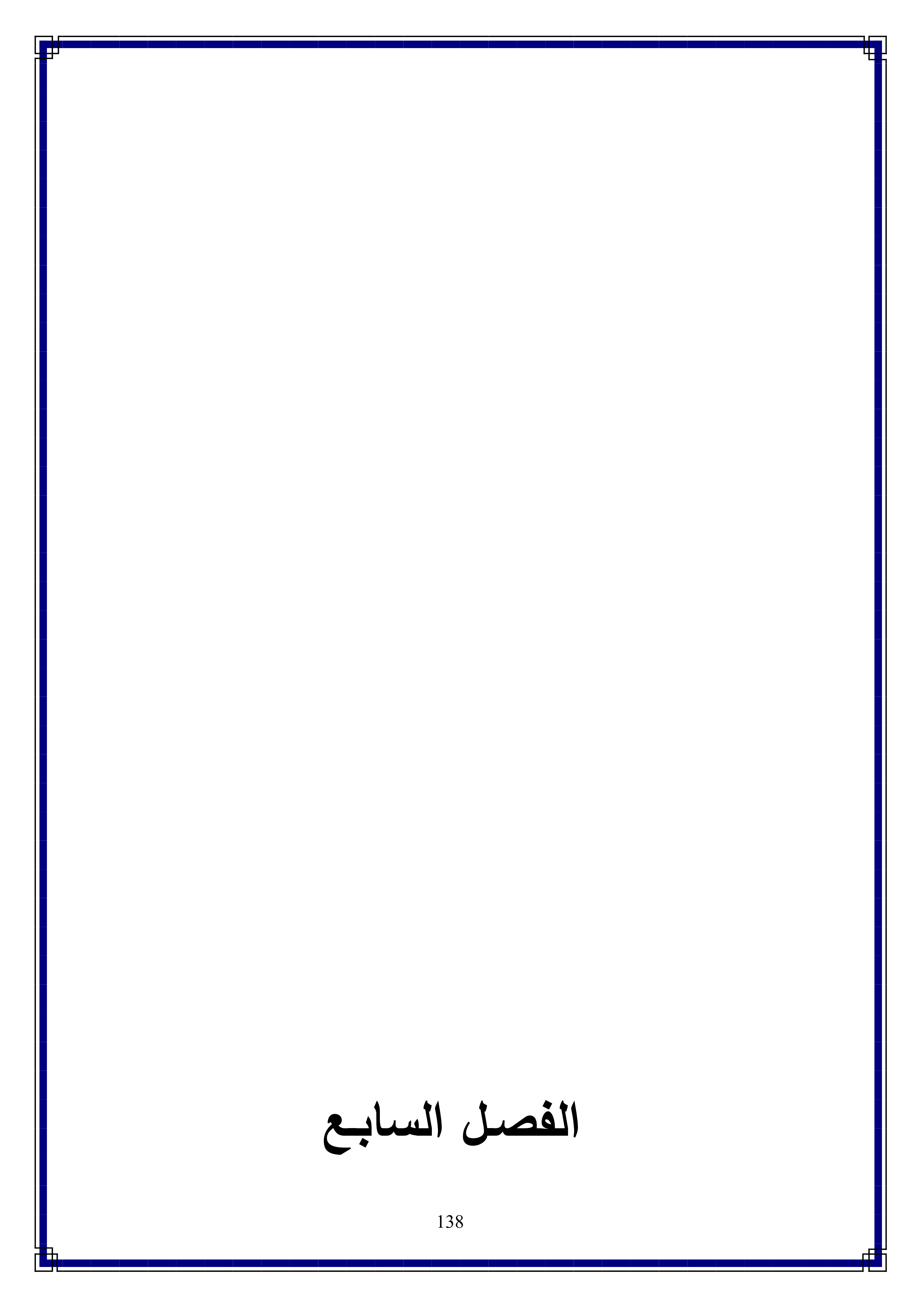
فالاستغلال المفرط للحد الذي لا يطاق من الإقطاعية لطبقة فقيرة هو أساس الصّراع حسب هذا الرأي وليس الصراع بين البدو والحضارة كما رأى ابن خلدون والذي أوخذ عليه أيضا أنه تصوّر العرب فقط من خلال البداوة كأنها قدرهم وأنهم لا يقدرون على حياة الحضارة، فحَكم على العرب كأمة وليس من خلال جيل، حيث أنّ كل الأمم التي أقامت حضارات انتقلت من البداوة إلى الحضارة إلا أمة العرب ذلك أن خلق البداوة طبيعي فيهم حسبه وهذا الخلق جعلهم يحافظون على بداوتهم وتقوقعهم داخل القفر[2] .

هذا ما يتناقض مع قوانين ابن خلدون في نشأة الدول وقيام الحضارات واندثارها لأن البداوة هي أصل الحضارة والعصبية تقود للملك الذي يوفر الاستقرار ويحقق الترف الذي هو من أسباب العمران.

كما أن تركيز **ابن خلدون** على الجوانب اللاتاريخية أعطى تعليلا مقنعا لتعثر المنطقة الدائم في أحضان التاريخ، فمن يلجأ إلى نمط التعليل الخلدوني لتفسير كل حادثة في المغرب فإنه يتبنى بالتبعية الفكرة القائلة بأن المغرب يجد نفسه باستمرار فيما يسميه **العروي** بالخط الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ فهو لا يفارق حسبه إلا قليلا اللاتاريخ كما لا يتوغل طويلا في التاريخ.

---

[1]- د. عبد المجيد مزيان،النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب شارع زيغود يوسف، رقم3، الجزائر 1988، ص 416.
[2]- د. محمد فاروق النبهان، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998، ص 382.



# الفصل السابع

# الدولة عند العرب بين النظريتين الخلدونية والانقسامية

**الفصل السابع :الدولة عند العرب بين النظريتين الخلدونية والانقسامية**

## 1 – الدولة عند العرب : عود على بدء

يتساءل البعض هل أزمة المجتمع العربي اليوم تكمن في إعادة إنتاجه بناه السابقة؟ أليست النزعة القبلية وتعاقب العصبيات على الملك هي التي منعت تشكل واستمرار الدولة المركزية التي لعبت دورا في تحديث أوربا وفي عملية التراكم الرأسمالي وفي إنتاج الهوية الوطنية وصنع الشخصية الفردية؟ أليست البنية القبلية عقبة حالت دون نشأة الفرد كظاهرة وكمفهوم بحكم سيطرة الجماعة وأولوياتها على الأفراد في المجتمعات العربية؟ يجيب البعض بطرح تساؤلات أخرى.

وقبل أن نجيب على هذا التساؤل يجدر بنا أولا أن نقول أن التأزم السياسي للدولة يبدأ على مستوى المفهوم، فالاصطلاح الأصلي لكلمة دولة حسبما جاء في "لسان العرب" أنها اسم الشيء الذي يُتداول، والدولة هي الانتقال من حال إلى حال ودال يدول يقال للشيء إذا أصابه البلى أو تعرض للزوال ويقال الأيام دُوَل بمعنى تتغير وتتبدل، فيرتبط المفهوم بالحركة وليس الثبات عكس ما يعنيه المصطلح الأوربي **state, état** أي الثابت أو الكيان السياسي الذي يشمل الأرض والسكان والحكم بالمفهوم الدستوري الذي عرفته الدول قديما وحديثا.

إنها ذات معنى تجريدي لا يرتبط بشخص أو أسرة حاكمة منعزلة عن المجال الجغرافي والبشري الذي تحكمه كالدولة الأموية والعباسية ودولة الموحدين والمرابطين والأغالبة والأدارسة وغيرهم، بل هي ثابتة لا تتغير بتغير الحكومات والأشخاص والأسر، وهو الأمر الذي لم يحدث في الدولة العربية التي تعاقبت على الوطن العربي والتي انحصر معناها في الجماعة المستقلة بالسلطة[1] المستأثرة بالخيرات وفي نفس الوقت هي الامتداد الزمني لتلك الاستفادة، كما أنها قامت على الانتماء المذهبي، القبلي، العرقي كالدولة الفاطمية، دولة الخوارج، دولة الملثمين.

إضافة إلى عقبة المصطلح، هناك عقبات أخرى جغرافية، تاريخية، مجتمعية حالت دون تأسيس دولة قوية ثابتة، فمن الأسباب الجغرافية الطبيعة الصحراوية التي تعني القفار والجفاف وندرة المياه وتقلصها والمناخ الحار الجاف، أدّت هذه الطبيعة إلى انقطاع زماني ومكاني لاستمرارية الحضارة ومؤسستها الأصلية الدولة، فموجات التصحر اجتثت مدنا وحضارات لتعود المنطقة في مسيرتها الحضارية إلى نقطة الصفر. تضاف إليها عدم وجود قاعدة حضرية ثابتة ومتصلة الحلقات كما أتيح للصين مثلا.[2]

---

[1]- د. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 89.

[2] د.محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجي الإسلام، دار الشرق والمؤسسة العربية للدراسات والنشر نشر مشترك ط2/ 1999،ص41.

ولقد ساهمت هذه الفراغات الجغرافية في نشوء دويلات في التاريخ الإسلامي جزئت الدولة الكبرى وهذا يعاكس تماما ويناقض الأسس التي قامت عليها الدولة الأوربية الغربية التي كانت ردة فعل على تفتيت السيادة التي كانت تميز النظام الإقطاعي، حيث اتسعت المدينة تدريجيا في الفرجات التي كانت تفصل أراضي الإقطاعات عن بعضها البعض وأسهمت البرجوازية المدينية التي ورثت الإمبراطورية الرومانية في تعزيز سياق بناء الدولة في المدينة التي هي مكان يؤسس لعلاقات التملك وتشجيع اقتصاد التبادل والصناعة والتجارة ومكان لدعم نظام سياسي ممركز.

وإزاء الأزمة الاجتماعية والسياسية التي زعزعت المجتمع الإقطاعي ظهرت الحاجة في فرنسا إلى إقامة أو إعادة السلام المدني فوق مجمل الأراضي الوطنية ولتثبيت هذه الدولة جرى تفكيك الولايات لتعويض الولاءات المحلية حيث استبدل الحكام بمعتمدين ثم ولاة مرتبطين بالسلطة التنفيذية بباريس كما أنشئ جيش دائم بغية احتكار استعمال القوة وإنهاء وجود جيوش وميليشيات شخصية تابعة لسلطات ظرفية وهكذا احتكرت الدولة السيادة فأصبحت تملك كشخص معنوي أما الملك فأضحى خادمها الأول[1].

إن العامل الجغرافي أو العقبة الطبيعية عند العرب أدّت إلى ظهور ظاهرة البداوة والقبيلة بنظامهما المجتمعي وقد ولدت العقبة الطبيعية هذه عقبة أخرى عبر التاريخ حيث أكسبت البيئة القاسية الرعاة قدرات خاصة تفوق قدرات المقيمين والمستقرين على الأرض كالزراع والحرفيين والتجار.

وقد مكنتهم هذه القدرات القتالية من السيطرة الحربية والسياسية على مساحات واسعة ومن ثم سيطرت على السلطة في المشرق العربي فتحولت من الرعي الطبيعي إلى الرعي السياسي حسب تعبير **أرنولد توينبي**[2] وعوض أن تكون الدولة بمفهوم **ماكس فيبر** هن نهاية الوراثة وبداية لتأسيس سلطة عقلانية تخلف وتعوض السلطة التقليدية والسلطة

---

1- برتران بادي ، بيار بيرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، ترجمة عبد الله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 101 ، 76.

2- د. محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق،ص 77.

الكاريزمتية (الفوهرر)[1] أصبحت الدولة عند العرب مكرسة للتوريث ومحافظة على التقليدية.

وأمام تحدي الطبيعة الصحراوية والمعيشية لم يكن أمام الأفراد سوى الارتباط ببعضهم البعض داخل النظام القبلي بأعرافه ونظمه والذي بدأ كرابطة اجتماعية اضطرارية أملتها المصالح والحماية في صراع البقاء بين القبائل وانتهى كرابطة شبه مطلقة للبدوى العربي.

وإذا كانت البداوة لا تكون دون قبيلة فإن القبيلة تستمر دون بداوة وتظل الانتماء الرئيسي والهوية التي لا تمحى من شعور ولا شعور الأفراد حيث يصاحبهم أثناء سيطرتهم على مقاليد الحكم ودخولهم القصر الجمهوري "فتظل القبائل تحمل راياتها بدل علم الدولة المركزي" كما قال زهير الجزائري[2] هذا ما يجعل منطق القبيلة يناقض منطق الدولة من حيث انتماء الفرد واستقطاب ولائه والتعبير عن هويته الجمعية حيث يجد العضو في المجموعة مجالا لأمنه وطريقة لتعبيره وهذا أحد أسباب ضعف الدولة في الشرق الأوسط حسب **Olivier roy** حيث يكون الولاء الأولي والأساسي للعصبية أو **جماعة التضامن esprit de corps**[3] وهي شبكة مؤسسة على العلاقات الشخصية والعائلية تجعل القبيلة كإستراتيجية تمكن الأفراد من مواجهة الدولة الأمة واختراع معالم للمقاومة خصوصا في ظل انهيار الهياكل **الدولتية étatique** أو في ظل الدول التي تعرف اندماجا وطنيا أقل.

إن هذه العصبيات ليست تعبيرا عن استمرارية مجتمع تقليدي في دولة عصرية ولكنها إعادة تشكيل لشبكات الولاء للهوية، ولا شك أن انبعاث واستمرار أسباب الالتحام والتضامن وفي نفس الوقت الانقسام التي تمثلها العرقية والدين جعلتا **برهان غليون** يجزم بأن أيام الدولة الوطنية معدودة بسبب نجاح أشكال التعبئة السياسية القائمة على أساس

---

1- برتران بادي ،بيار بيربنوم،مرجع سابق، ص 17 و19.

2- د. محمد جابر الأنصاري،التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مرجع سابق،ص89.

3 -Olivier roy , groupes de solidadarité, territoires, réseaux et états dans le moyen orient et l'asie centrale in. Hosham dawod et autres op cit P39.

ديني أو عرقي وتقدم المعارضة الإسلامية على الساحة السياسية التي شتتت الإيديولوجيات اللائكية الوحدوية.

و يعزي **غليون** هذا الوضع العربي العسير **Le malaise arabe**[1]، كما يسميه، إلى أسباب تاريخية استعمارية وما بعد استعمارية كانت سببا في التعارض بين المجتمع المدني والدولة أو بين الأمة والدولة. الطلاق بين هذين الطرفين نتجت عنه تعابير متعددة للإسلام السياسي الذي قُدم كشفاء للفساد والظلم وقيم الحداثة الجديدة التي تسربت عن طريق العولمة واقتصاد السوق والإيديولوجية اللبرالية الجديدة.

وقد تبنى هذه التعابير مهمشو العصرنة التي حُوِلت من قبل ممثلي الدولة التي أصبحت في نظر هؤلاء الضحايا دعامة المصالح الخاصة والفئوية وأصبحوا يحسون بأنهم غرباء عنها وغريبة عنهم.

ويؤكد **جابر الأنصاري** ويوافق على كلام **برهان غليون** فيما يخص أن الروح القبلية تبقى سائدة ومسيطرة في أغلب مناطق الوطن العربي مع حضور عقيدة طائفية لكنه يخالفه في إسناد فشل الدولة الأمة إلى نظرية المؤامرة الخارجية التجزيئية التي تبناها الاستعمار.

ويرجع السبب إلى تعدد البنيات الانقسامية التي لم تندمج ولم تستوعبها الدولة والمجتمع المعاصرين اللذان فشلا في إحداث التوازن بين الوحدة والتنوع. فإما أن هذه البنيات عصت على الاندماج والذوبان أو أن العصرنة فشلت ولم تستوعبها. العقبات السابقة أو الأعباء الأنفة الذكر جعلت الدولة عند العرب تتعرض للإجهاض والانقطاع المتتابع بين وضعية الدولة واللادولة.

فالدولة بمعنى الثبات والدوام شرطها الأساسي استقرارها في المكان وديمومتها في الزمان فوق كتلة مرصوصة من الأرض لعدة قرون وهذا لا يتوفر إلا في المدينة التي

---

1 -Riccardo Bocco, Asabiyat tribales et états au moyen orient opcit P3 et4.

تؤثر وتسيطر بثقافتها واقتصادها ومؤسساتها وسلوكاتها والتي من رحمها يخرج المجتمع المدني وقيم الديمقراطية والمؤسسات الرسمية.

الدولة كظاهرة طبيعية ناجمة سواء عن التقدم الناتج عن التقسيم الحتمي للعمل حسب **دروكايم** الذي يرى في ذلك تشجيعا لظهور لحمة عضوية، أو ناتجة أيضا حسب ماركس عن تقسيم العمل المادي والفكري الناتج عن الفصل بين المدينة والريف والذي يظهر التناقض بينهما مع الانتقال من البربرية إلى الحضارة أو كما تصورها فيبر[1] كإطار معبر عن وقائع السيطرة والخضوع والسيادة والقدرة أو السلطة.

وهي أيضا الانتقال التدريجي من جماعة بدائية إلى مجتمع ذو دولة ذات أجهزة وأنظمة تنظم علاقاته أو بتعبير معاصر الانتقال من مرحلة الأمة إلى مرحلة الدولة أو من منطق القبيلة إلى منطق المدينة مركز الدولة أو السوق الأعظم بتعبير ابن خلدون حيث تنتج الحداثة أو الثقافة القوية بتعبير **غلينر**[2] والتي تتناقض مع الثقافة الدنيا للقبائل والتي تتقوض مع تمركز سلطة الدولة والتمدن وعملية الحداثة المقترنة بها.

ولكن لا يجب أن ننسى أن المجتمع الإسلامي رغم أنه عرف دولة وحداثة مقترنة بها، إلا أن ذلك لم يؤد إلى تغيير كبير أو تآكل تاريخي لجوهر هذا المجتمع بل أدى إلى تجدد هذا الجوهر في ظروف جديدة حيث ينفرد المجتمع العربي بقدرته على إعادة إنتاج نفسه رغم محاولات التحديث المتكررة التي تعرض لها منذ عصر النهضة.

ولا يُعلم إن كانت بنية المجتمع هي التي رفضت التحديث أم أنّ عملية التحديث ذاتها لم تتماش مع بنية هذا المجتمع وكانت النتيجة إخفاق هذه العملية وإعادة إنتاج نفس البنيات المراد تحديثها .

ومن أمثلة ذلك، أحداث **تيزي وزو بالجزائر عام 2001** حيث ظهرت حركة العروش، أو" التاجماعت" أثناء الأزمة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المنطقة في ذلك الحين

---

1- برتران بادي، بيار بيربنوم: سوسيولوجيا الدولة مرجع سابق، ص 10 و13.
2- د. سامي زبيدة، انثروبولوجيا الإسلام. مرجع سابق، ص 52.

وفي غمرة هذه الأزمة تأسست هياكل تقليدية ذات طبيعة قبلية استطاعت استقطاب الغضب الشعبي والدفاع عن المطالب الثقافية وفرضت نفسها كمفاوض ووسيط مع السلطة ونجحت فيما فشلت فيه الأحزاب والمجتمع المدني اللذان هما عنوان الحداثة السياسية .

أما في ليبيا فالسلطة هناك سعت خلال **سنوات 1994 -1995** إلى إعطاء شيوخ القبائل ووجهائها الموالين لها موقعا متقدما في تسيير الشؤون المحلية عوض هيئات منتخبة دستوريا.

ما ذكرناه من عدم تآكل الجوهر التاريخي للمجتمع العربي وإعادة إنتاج بناه رغم الحداثة والتحديث يجعل النظرية الخلدونية تواجه احتمالين:

**أولا:** فإذا استطاعت هذه النظرية التفاعل مع المستجدات التي شهدها المجتمع العربي فإن هذا يعكس أزمة هذا الأخير وعزوفه عن التغيير البنيوي الذي يرتقي به إلى مستوى الحداثة عبر حفاظه على مقومات القبلية التقليدية التي عرفها في عصر **ابن خلدون.**

**ثانيا:** أو العكس أي عجز هذه النظرية عن التجدد والولوج إلى المجتمع والتكيف مع التغيرات التي طرأت عليه بسبب دورات العمران وبالتالي فإن المقولات التحليلية الخلدونية تعيش أزمة في تطبيقاتها الميدانية اليوم حيث يرجع بعض المفكرين ذلك إلى انعزال العلوم عندنا عن المجتمع حيث جزموا بأن علماؤنا قلّ من يعرف منهم المجتمع الذي يكتب عنه وفيه ولذلك لم تتطور الخلدونية كفكر ولم يسمح لنظريته بالتواصل المعرفي مع المجتمع العربي المعاصر.

هذا على المستوى العربي عموما، أما فيما يخص المجتمعات المغاربية فإن دارسوها من الاتجاه الانقسامي يرون أن الدنيامكية الاجتماعية لهاته المجتمعات تدور حول مبدأ الانصهار والانشطار الانقسامي بين الوحدات مع وجود مساواة بنيوية أي عدم وجود سلطات مستقرة أو ما يسمى باللامركزية والتي من معالمها تشتت السلطة، اللاتراتبية، عدم التخصص، والإرادة في الاستقلال.

إن البحث عن الأسباب الاجتماعية والأنثروبولوجية لعدم بروز سلطة سياسية كمؤسسة مختصة في حل النزاعات، كان أساسا لدراسة **دوركايم** للمجتمع القبائلي الأمازيغي بالجزائر حيث لاحظ على هذا المجتمع غياب أي شكل من أشكال السلطة المنظمة فهو مجتمع تقليدي قبلي انقسامي يسوده التضامن الآلي وكانت دعامة رئيسية في دراسة أيفانز بريتشارد للنوير في السودان الذي توصل إلى أن المساواتية القبلية وإعادة إنتاج هوية القسمات والتعارض بين الأجزاء يضمن في نهاية الأمر استمرارية البنية القبلية هي كلها أسباب مانعة لظهور الدولة الممركزة.

وقد أضاف لها **روبير مونطاني** الفوضى القبلية بين قبائل متنافسة أو كما سماها الجمهوريات البربرية في جنوب المغرب والتي تصطف في خطوط متعارضة أو عصبيات هذه المعالم حددت المجال الذي بمنع ظهور الدولة أو المؤسسة المختصة في حل النزاعات وتنظيم الحياة المجتمعية باستثناء سلطة الصلحاء كقوة رمزية تسمو على العصبيات.

غير أنه لاينبغي أن ننسى أن معظم هذه الأبحاث تركز على قبائل بدوية أقل تداخلا في النسيج الاجتماعي والاقتصادي للمحيط الذي تنتمي إليه أي القبائل الهامشية التي تعيش في الأطراف والتي تبعد عن السلطة المركزية المخزنية المرتكزة أساسا في المدن رغم أن هارت حاول تعميم المقاربة الانقسامية على المغرب ككل بقوله أن المغرب لم يكن قط دولة ممركزة وبأنه كان هناك دائما انفصال بين الدولة و المجتمع مما يؤكد واقع السيبة وهو ما أكده نقاد النظرية الانقسامية (العروي–قاليسو– باسكون– بيرك) وبقدر ما تبتعد القبائل عن المدن بقدر ما تقل فرص ظهور سلطة مركزية فالدولة والمدينة هما المكان المفضل للتاريخ[1].

وهذا الأمر لا يتوفر في المجتمع المغاربي المتميز بالقبيلة القائمة على النسب والقرابة والذي تمركز بصفة أساسية في البادية أو نصف البادية وهذا ما جعل كاتبا كالعروسي

1 -Laroussi Lamri, pour une sociologie de rupture, op.cit, p16.

يصف تاريخ المغرب العربي بأنه لحظة قطيعة ابستمولوجية مع التاريخ العالمي المنظور إليه على أنه تاريخ الدول أو الأمم وليس تاريخ المجتمع القبلي الضيق.

حدثت هذه القطيعة على مستوى التاريخ وعلى المستوى المكان، فأول قطيعة مكانية[1] هي بين عالمين متناقضين يجهلان بعضهما البعض هما عالم الريف وعالم المدينة وهذا التناقض العقيم لا يبشر بميلاد مجتمع جديد.

حتى داخل كل عالم من هاذين العالمين هناك قطيعة بين فضاء الرحل وفضاء المستقرين داخل البادية وهناك قطيعة موجودة بين اللف أو نظرية الأنصاف **لمونطاني** أو الثنائيات المتوازية عند بيرك تضاف إلى ذلك هشاشة التجانس النسبي داخل القبيلة بسبب الدخلاء سواء أكانوا غزاة أو هاربين تائهين فإنها أدت إلى اختلاط المجموعات وجعلت القبيلة تنمو عن طريق الاندماج والتجميع، هذه القطيعة على مستوى المكان ولدت قطيعة على مستوى التاريخ حيث ظلت الدولة المغاربية أسيرة هذه المعاني والقيم حسب نفس الكاتب.

الأسباب السابقة الذكر جعلت المدرسة الانقسامية تقول باستحالة وعدم إمكانية هاته المجتمعات لأن تؤسس دولة قوية مركزية لأن بنيتها قائمة على التجزؤ والانقسام والتمرد على كل نظام وانضباط باسم الحرية ولعلها تجد سندا لها في رأي ابن خلدون" بأنه من عوائد العرب السياسية الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء"[2].

هذا الرفض النفسي لكل نزعة للتنظيم والفعالية والترتيب تضاف إليه ظروف أخرى تجعلنا نقول بأن العرب لم يعرفوا الدولة بمفهومها عند **ماكيافيلي** حيث وظيفتها حفظ الأمن لا الأخلاق والحرية، واقتربوا من مفهوم **هوبز** حيث يتم تسليم السلطة المطلقة

---

[1] - Laroussi Lamri, op.cit p 280.

[2]- ابن خلدون، المقدمة قدم لها وعلق عليها وحققها عبد السلام شدادي، مرجع سابق، الفصل الخامس والعشرون، ص 247-248.

لصاحب السيادة في الدولة لتكون الخلاص الوحيد للحرب الدائمة بين الجميع ،وافتقدت مفهوم **هيجل** الذي اعتبرها كيانا مطلقا شاملا موحدا ثابتا دائما، كما افتقدت مفهوم **جون لوك** الذي اعتبر العقد الاجتماعي الحر القائم على نظرية الحقوق الطبيعية للبشر في الحياة والحرية ويتجلى دور السلطة في الفصل بين الناس في حالة المنازعة وإنزال العقاب على المعتدين على هذه الحقوق أي إقامة دولة لأجل ضمان حياة أفضل وليس لتأمين البقاء عن طريق الحفاظ على التوازن بين القبائل والعشائر والأسر.

والذي جعل الدولة العربية توصف بأنها لا عقلانية واهنة وبالتالي عنيفة حسب هشام جعيط[1]، هو تجسد ذلك في الجيش الذي هو يد السلطان يحارب به في الداخل أكثر من الخارج، وكذلك تجسده في الضرائب التي هي غرامة تقدر بما يحتاج إليه الأمير لا بما تستطيع تحمله الرعية، فأصبحت الدولة تعني القهر والتصرف الحر في بيت المال أو ما يطلق عليه بالدولة السلطانية التي تخدم السلطان ظل الله في الأرض.

أما الدولة الخلدونية أو دولة المجتمع المغاربي فهي دولة شخصية قائمة على دعامتين: الشوكة أو العصبية المعبر عنها بالجند، والثانية المال الذي هو قوام أولئك الجند، ذلك أن هذه الدولة ليست سوى عصبية حاكمة مستبدة بالأمر عن طريق التغلب.

ويميز **إبن خلدون** بين أنظمة سياسية ثلاثة :

**1- الملك الطبيعي:** وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة (العمران البدوي) الذي كان موجودا في الجاهلية والتي لم يعرف فيها العرب سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام.

**2- الملك السياسي**: وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار (انتقال الحضارة من العمران البدوي إلى العمران الحضري المدني مصطبغ بسياسة عقلية تحت كنف الإسلام الذي حضّرهم).

---

[1]- د. عبد الله العروي،مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 157.

**3- الخلافة**:هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية وهي النظام المناف للملك الطبيعي وهذا النظام للأسف لم يدم طويلا حيث تحول إلى ملك في عهد مبكر زمن معاوية وهذا الترتيب الخلدوني وضعه حسب قيمة كل نظام من الناحية الأخلاقية.

وإعمالا لنظريته في تفسير التاريخ يجزم **ابن خلدون** بأن النظام السياسي الذي جربه المسلمون غلب عليه الملك الطبيعي ممزوجا بشيء من السياسة العقلية، مبني على العصبية وتشد أزره الدعوة الدينية.

واعتمادا على هذه المعادلة وصف **العروي** الدولة العربية الإسلامية بأنها "دولة طبيعية[1] دنيوية دهرية (كنظام المشيخة الذي كان سائدا في مكة، والنظام الملكي في اليمن ومناطق أخرى) خصوصا قبل الإسلام هدفها في ذاتها أي تتوخى الشهرة والمال والقهر ثم هذبها الإسلام بالأخلاق ولقحها بعناصر أخرى كالتنظيم الإداري الأسيوي الموروث عن الدولتين البيزنطية والفارسية.

هكذا تزاوجت الأهداف الدنيوية مع القيم الروحية لتشكيل الدولة الإسلامية التي قامت في عصر الخلفاء وعصر الدولتين الأموية والعباسية وقد توجد بنسب متفاوتة في كل الدول التي توالت على رقعة الإسلام".

في العصر الحالي أصبحت الدولة مكان محدد جغرافيا لا يمكن تجاوزه بسهولة، كما أنها أصبحت دولة المؤسسات لا دولة الأشخاص، فهي مفهوم تجريدي مفصول عن الأفراد والأسر تنشأ وتتقوى بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية وأصبحت في حماية القانون الدولي الذي ينظم العلاقات بين الدول وبينها وبين المنظمات الحكومية وغير الحكومية زمن الحرب والسلم، كما ساهم ظهور الحزب والبرلمان والنقابة في الحياة السياسية والإعلام في إرساء إيديولوجية وقدر معين من الإجماع العاطفي والفكري بين المواطنين يترجم إلى ولاء للدولة.

---

[1]- د. عبد الله العروي،مرجع سابق، ص 91-92-96.

كما أن توظيف الدولة المغاربية خصوصا بعد الاستقلال لمصادر جديدة كعائدات الموارد الطبيعية والقروض الأجنبية جعل الدولة تنتقل ولو ظاهريا وجزئيا من الشكل الشخصي إلى الشخص الموضوعي التجريدي وساعدها على ذلك إخضاع مناطق التمرد والعصبيات التقليدية جبائيا وسياسيا للحكم المركزي، وتم هذا الإخضاع تارة بالقوة وتارة أخرى بالإقناع وتبقى الدولة باتفاق المفكرين السياسيين الواقعيين منهم والمثاليين على أنها اجتماع وأخلاق وإذا لم تجسد الأخلاق بقيت ضعيفة وحكم عليها بالانقراض لأنها تمسي جسدا بلا روح ومصيره الفناء والتحلل.

## 2- الخلدونية و الانقسامية : دراسة مقارنة

ما هي التقاطعات الموجودة بين النظريتين؟ وما هي نقاط الاختلاف؟ هل صحيح أن ابن خلدون كان انقساميا دون أن تكون له مفاهيم انقسامية؟ أم أن الانقسامية هي صورة وتطوير لمفهوم العصبية؟ ولنبدأ بالنقاط المشتركة بينهما:

- المجتمع المغربي حقل لتنظير الخلدونية والانقسامية وحتى السوسيولوجية الاستعمارية التي هي مرجعية الانقسامية لأن هذا المجتمع قائم على أساس قبلي، والقبيلة تشكل عاملا مفصليا في تركيبته الاجتماعية.

- من المحتمل أن يكون هناك ارتباط منهجي وتاريخي بين النظريتين، إذ استوحت المدرسة الانجليزية كلمة "قسموية أو قسمة" Segment عن **دوركايم** الذي اقتبس المفهوم بعد قراءة أوصاف اثنوغرافية حول منطقة القبائل بالجزائر (أعمال هانونو- لوترنو) ولا يبعد أن تكون تلك الأوصاف متأثرة بمقدمة ابن خلدون المترجمة إلى الفرنسية.

- وقد سبق أن ذكرنا أن المقدمة اعتبرت من البعض كأنثروبولوجيا أو مقدمة لأنثروبولوجيا تاريخية، كما اعتبر البعض الآخر الخلدونية كقاع نظري لباقي التنظيرات

التي فسرت مصير المجتمع المغاربي بما فيها الماركسية التي فسرت هذا المصير بعجز الدولة عن تملك وسائل وقوى الإنتاج حسب النمط الأسيوي.

– ركز الانقساميون على النسب باعتباره حقيقة تاريخية وسوسيولوجية واعتبر **ابن خلدون** النسب قاعدة العصبية دوره التعبئة للدفاع عن الأرض والعرض.

– تصور ابن خلدون صراع البدو والحضر كصراع عصبي محكوم برغبة الملك وهي الرغبة المدفوعة بمبدأ الإزاحة والنفي الذي هو محور التاريخ القبلي كتاريخ عنف وعنف مضاد، وجد الانقساميون في هذه العناصر ضالتهم.

– لا مكان عند النظريتين لمفهوم التغير والتجدد والتحول، فالخلدونية فسرت التاريخ بالدورة الحضارية المتكررة والانقسامية تصورت المجتمع القبلي كبنية تكرارية جامدة تنتج نفسها باستمرار مثل الحيوانات الانقسامية، كما شبهها بذلك **باسكون**، كل مستجد يتم إدماجه ضمن اللعبة الانقسامية، أي لا مكان للتاريخ بتعبير **العروي** الذي يرى أن ابن خلدون يقف دوما فوق الحد الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ ولا يفارق إلا قليلا اللاتاريخ، كما لا يتوغل في نطاق التاريخ فمن لجأ إلى نمط التعليل الخلدوني لتفسير كل حادثة في المغرب فإنه يتبنى بالضرورة والتبعية الفكرة القائلة بأن المغرب يجد نفسه باستمرار على الخط الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ وبين الانقسامية والخلدونية.

– يذهب **شدادي**[1] إلى أن **ابن خلدون** يقدم نظرية لتناوب النخب القبلية مثل **غلنر** في إطار بنية سياسية مكونة من ثلاث دوائر مشتركة المركز: الدائرة الداخلية تشمل القبائل الحكومية المرتبطة بالملك بروابط أسرية أو غيرها وهي القوة التي يستطيع بواسطتها أن يجبي الضرائب الدائرة التي تليها هي دائرة القبائل التي تخضع لنظام الضرائب والدائرة الأخيرة هي القبائل التي ترفض أداء الضرائب.

---

[1]- ابن خلدون،المقدمة، قدم لها وعلق عليها وحققها: د. عبد السلام شدادي، مرجع سابق، ص 44

– يقدم **غلنر** تحليلا سوسيولوجيا للمجتمع الإسلامي يرتكز على ديالكتيك المدينة والقبيلة[1] انطلاقا من نموذج ابن خلدون لدورات الحكم الذي يرتكز على التمييز والتعارض بين القبيلة والمدينة بطابعها الديني الاجتماعي الحضري (عقلاني نصي حسب فيبر) التي تدفع عجلة الحداثة والتطور الاجتماعي.

خارج المدينة القوى القبلية مسلحة مقاتلة لا تخضع لسلطة السلالة الحاكمة إلا بقدر ما تكون هذه الأخيرة قوية بما فيه الكفاية لإخماد القبائل أو ثرية بما فيه الكفاية لشرائها، تتربص هذه القوى بالمدينة وتشكل تهديدا كامنا تنتظر فرصة ضعف الحكام وانحدار قواهم وهذا لازم في الدورة الخلدونية المفترضة حيث أن السلالات الحاكمة في المدينة رغم أن أصلها قبلي إلا أنها تمدنت وتحضرت واعتادت مناهج المدينة ونعمها فتنشأ لدى فروع قرابتهم مصالح فئوية ومزاحمة على الثروة فتفوض تضامنهم وتؤدي كلفة حاشيتهم المتسعة وترفهم إلى تشديد عبء الضرائب على كاهل سكان المدن مما يؤدي إلى استيائهم المتزايد، يشجع هذا الضعف المتنامي سلالات قبلية طامعة حميتها القتالية القوية لنسبها البدوي وعصبية أواصرها القرابية فتعد حملات عسكرية تطيح بالحكام في النهاية، وتحل محلهم لتتكرر الدورة من جديد.

– نموذج **برتشارد** للقبائل الإفريقية يصورها في توازن وثبات قائمة على الانقسام والالتحام أو الانصهار والانشطار أو لعبة التعارضات المتوازنة التي تميز منطق تاريخ هذه المجتمعات التي تنقسم على نفسها داخليا من أصغر وحدة إلى أكبر وحدة في القبيلة، يتفق مع **ابن خلدون** في مفهوم العصبية، فالمجتمع الذي عايشه ابن خلدون تميز بالصراع بين البدو على الماء والمرعى والسلطة "ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يعيده

---

[1]- د. سامي زبيدة،انثروبولوجيات الإسلام، مناقشة ونقد لأفكار غلنر، دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية، رقم 2 بيروت، ط1، 1997م، ص 6.

وازع" فالقسمات المتنازعة في المجتمع الانقسامي ليست سوى عصبيات متفاعلة في المجتمع الخلدوني.

– ذهبت الأطروحة الانقسامية إلى أن المجتمع المغاربي يتفتت إلى ما لا نهاية داخليا سواء بثنائيات متعارضة كاللف والصف عند **مونطاني** أو الثنائيات المتوازية أو الأخص عند بيرك كما قسمت المغرب إلى : مخزن/ سببية، بربر/عرب، شرع/ عرف، رحل/ مستقرين، ووصفت المقدمة المجتمعات المغاربية بأنها مبنية على الاختلاف والتنوع والتعدد والتفكك والزوال بدل الوحدة المركزية والاستمرار حتى أضحت القوة استثناء والضعف قاعدة وهذا تبرير للجانب التشاؤمي الذي يتلخص في حتمية أطوار الدولة والمجتمع، وإن كان التشاؤم الخلدوني مبرر بالواقع فهو ظرفي لا يحمل أية قدرية كما أن فكرة التفكك موجودة إلى جانب الوحدة، أما الثنائية البدو/الحضر، العرب/ البربر فموجودة مع وجود مع يؤكد بدوية وحضرية البربر وحتى فكرة التفكك والتعدد الموجودة في المقدمة رد عليها البعض بأن ابن خلدون له تصور كلي للمجتمع وفضائه السياسي الذي يمتد خارج النطاق المكاني للمجتمع البدوي وهو ما جسد في نظرهم الفرق بين طبيعة الدولة الاستعمارية والدولة الإسلامية في عصره.

ما ذكرناه سابقا من التقاطعات الموجودة بين النظريتين جعلت غلنر يؤكد ويجزم بأن نظرية **ابن خلدون** في العصبية ظلت إلى حدود دخول الاستعمار لمنطقة صالحة لفهم وتحليل التاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المغاربية وكل ما حدث هو تطوير للنظرة وارتقاء بها من نظرية للعصبية إلى نظرية التجزئة والانقسام، فابن خلدون كان انقساميا دون أن تكون له مفاهيم انقسامية أو هو إن شئت (أبو التجزيئيين)[1] وفي معالجته لنظرية العصبية القبلية والدولة وتقسيم علم العمران إلى بدوي وحضري وفي

[1] _ محمد المباركي، "بعض المعطيات حول الدولة والمجتمع خلال المغرب القديم"، ضمن كتاب "جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"- مشترك. دار إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1992، ص 121.

معالجته لإشكالية هذه العلاقة تبرز عناصر وملامح الخطاب الانقسامي مما يجعل ابن خلدون بحق المؤسس الفعلي للأطروحة الانقسامية حول المجتمعات.

لكن ربما التطلع السياسي الذي ظل ابن خلدون أسيره نحو دولة إمبراطورية وسلطة مركزية قوية موحدة لم يتحقق في ظل الدولة الموحدية ولا المرينية التي خلفتها جعلته متشائما ويضخم من واقع الانقسام الذي غذته الصراعات القبلية السياسية والتي بلغت ذروتها بمقتل صديقه صاحب بجاية بحيث كانت الصدمة النفسية كبيرة على مفكرنا، تضاف إلى ذلك أن مؤرخي واثنوغرافيي الإدارة الاستعمارية الفرنسية انطلقوا من نصوص خلدونية انتقائية أو مفصولة عن سياقاتها أو دون نصوص وشواهد تكملها وتعدلها شأنها في ذلك شأن الخطاب الاستشراقي الذي يختار بانتقائية النصوص، وهذا جعلهم ربما يسيئون الفهم في تعاطيهم مع الأطروحة الخلدونية.

كما لا يمكن الجزم بأن **ابن خلدون** كان انقساميا بالمفهوم الكامل للنظرية فهو يختلف في كثير من الأفكار الأساسية والثانوية عنها سنوردها فيما يلي:

- تقوم الانقسامية على الانقسام والالتحام وتعارض القسمات والتوتر يؤدي إلى نزاعات وحروب تضمن في النهاية استمرارية البنية القبلية حتى لو انعدمت أو ضعفت السلطة المركزية، فالانقسام يؤدي إلى التوازن بن مختلف الأضداد أو إلى تحالف في مستوى أعلى من ابن خلدون فيثبت وجود سلطة مركزية وملكا ودولة في ظل صراع العصبيات ويؤكد على التأثير المتبادل بين البدو والحضر، ويؤكد وجود قوة رادعة (الوازع) رغم أن النظام السياسي يقوم على الانقسام والالتحام لذلك فهو أكثر واقعية من الوظيفية أو الأنثروبولوجيا البريطانية في طرحها وتصورها للمجتمعات القبلية البدوية التي تنظر إليها في إطار معزول عن المناطق الحضرية، فهي قبائل من غير حكام أو من غير دولة ويؤكد ابن خلدون على أن الحياة الاجتماعية والعمران البشري والاجتماع الإنساني يحتاج إلى تنظيم يزع الناس ويرد عدوان بعضهم البعض وهو السلطان أو الدولة بالتعبير المعاصر وهو ضرورة فطرية إنسانية في كل تجمع.

– تجاهل الانقساميون دور الرئيس في القبيلة باستثناء التأكيد على دور الصالح والولي بينما أكد عليه **ابن خلدون**.

– ركز الانقساميون على الدور التحكيمي التسكيني الذي تضطلع به المجموعات الدينية وهو الذي يحافظ على التوازن، ابن خلدون اعتبر الوازع هو الذي يحفظ التوازن ويكون بالتغلب والقهر، أما الشيوخ فسلطتهم معنوية.

– أكد **ابن خلدون** على الدعوة والعصبية الدينية التي تشد أزر السلطة السياسية بينما تجاهل التجزيئيون العوامل الدينية والثقافية.

– اعتبرت الانقسامية الروابط القرابية والقبلية لها مفعول في جمع شتات القبيلة لصد العدوان، أما العصبية الخلدونية فتعني أيضا التلاحم، كما تعني العكس أي رفضا إيديولوجيا للاعتراف بالآخر خصوصا الحكم المركزي.

– تدعي التجزيئية أن المساواة السائدة في المجتمع الانقسامي تحول دون ظهور زعامات قوية وتحول دون بروز أجهزة متخصصة تحتكر العنف المشروع وتتكفل بالحفاظ على النظام والأمن أي تحول دون تمركز السلطة بينما يؤكد ابن خلدون على وجود تراتبية قبلية تجعل أقوى البيوتات نسبا تستأثر بالرئاسة ويخرج منها الرئيس الذي يحكم جميع العصبيات والذي ينتقل بالعصبية من القبيلة إلى الدولة.

_في الواقع، تبقى الانتقادات بخصوص الأطروحة الانقسامية كثيرة، غير أننا سنركز على الأهم منها في هذا الإطار. فكما هو معروف، فقد أثارت هذه الأخيرة وما تزال العديد من التساؤلات والانتقادات، سواء تعلق الأمر بالجوانب المنهجية لهذه الأطروحة، أو ببنائها النظري، أو الفرضيات التي انطلقت منها في دراسة البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المغاربية.

ناهيك طبعا عن الخلفيات الإيديولوجية المحركة لمثل هذا النوع من الخطابات الأنثروبولوجية. فحسب الباحثة الأنثروبولوجية (ليلى أبو اللغد)، فقد "استدعى الإطار الوظيفي – البنائي للنظرية الانقسامية نوعا من الرفض الصارم من قبل اتجاه

الأنثروبولوجيا التأويلية أو الثقافية"[1]. وتمثل هذا الموقف بوضوح في آراء كل من (روزن وهلدريد غيرتز)[2] ، ونضيف هنا أيضا كلا من (كليفورد غيرتز) في دراسته حول "السوق كنسق ثقافي بالمغرب"[3]، و (ديل إيكلمان) في دراسته الرائدة حول: "الإسلام بالمغرب"[4]، من دون أن ننسى طبعا دراسة الأستاذ (عبد الله حمودي) المتميزة، حول النسق الثقافي للسلطة بالمجتمعات العربية، ونعني هنا أطروحة "الشيخ والمريد"[5].

فهؤلاء جميعهم، "كانت ردة فعلهم ضد رؤية المجتمع المغربي كمجتمع انقسامي، توازي رفضا نظريا لافتراضات وتأكيدات المنهج البنائي الاجتماعي في التنظير الأنثروبولوجي، لصالح منهج ثقافي وتأويلي"[6]. وفي هذا الإطار سعت الباحثة الأمريكية (هلدرد غرتز)، من خلال أبحاثها حول المغرب – خاصة في البحث الذي خصته لـ "معاني القرابة في المجتمع المغربي"[7]– إلى التأكيد على أن نظرية "النسب الانقسامي" تظل قاصرة، بل عاجزة عن سبر أغوار البنيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع المغربي. ففي نظرها، حتى وإن استخدم المغاربة أحيانا "الانقسامية" كمصطلح، فإن مفاهيمهم الأساسية، وتصوراتهم للعلاقات القرابية والجماعية هي في الواقع مختلفة.

وفي نفس السياق، فقد سعى الباحث الأنثربولوجي (روزن) إلى تطوير عدد من المفاهيم كبديل عن مفهوم "النسب"؛ معتبرا إياها بمثابة أطر مرجعية لتشكيل الهوية الاجتماعية

---

[1]- ليلى أبو اللغد، "المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي"، المجالات النظرية في أنتروبولوجيا العالم العربي ،تر:أبو بكر باقادر مجلة منبر الحوار العددان 33،32ربيع وصيف 1994 ،ص 37.

[2]- نفسه، ص ( 37-42)؛ لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى الكتاب المشترك بين كل من (كليفورد غيرتز، هيلدريد غيرتز ولورانس روزن): " المعنى والنظام بالمجتمع المغربي".

[3] - Clifford Geertz ; Hildred Geertz and Lawrence Rosen : « Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis » ; Cambridge University Press, 1979.

[4]- ديل إيكلمان،" الإسلام في المغرب"، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للطباعة والنشر، الطبعة الأولى-الدار البيضاء 1989.

[5]- عبد الله حمودي، " الشيخ والمريد،النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة"، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى- الدار البيضاء 2000.

[6]- ليلى أبو اللغد، مرجع سابق، ص 37

[7] - Hildred Geertz ; op.cité.

والثقافية بالنسبة للإنسان المغربي. وقد اقترح في هذا الصدد مفاهيم: (الأصل، الإقامة والقرابة = La parenté ) باعتبارها أسسا مرجعية يمكن للأفراد أن يبحثوا على أساسها عن العلاقات الممكنة، وذلك عندما يشرعون في بناء شبكة من العلاقات الشخصية. وربما في نفس الاتجاه ينبغي أن نفهم دراسة (د. إيكلمان) حول "الزاوية الشرقاوية"[1]، حيث اقترح هذا الباحث مفاهيم ومقولات أخرى بديلة عن مفهوم "العصبية القبلية" لدى ابن خلدون، أو "النسب الانقسامي". وهذه المفاهيم تشكل في نظره مفاتيح لفهم سلوك وتصرفات المغاربة، اتجاه وضعيات اجتماعية وسياسية مختلفة؛ ويجمل أهمها في: (العار، الحق والحشومة = La pudeur ).

في نفس الاتجاه الأنثروبولوجي دائما، لسنا في حاجة إلى كثير من التفصيل في النقد الذي وجهه الأستاذ عبد الله حمودي للأطروحة الانقسامية، وذلك سواء في أطروحته السالفة الذكر: "الشيخ والمريد" – والتي تؤكد عمق تجذره النظري والمنهجي من داخل "المدرسة التأويلية في الأنثربولوجيا"– أو قبل ذلك، في مقاله الشهير: " الانقسامية، التراتب الاجتماعي، السلطة السياسية و القداسة"[2].

إن ما نستخلصه من كل هذا، هو ذلك الرفض الجذري الذي أبداه (عبد الله حمودي) إزاء نموذج التحليل الانقسامي، خاصة عند (إرنست كلنر) في دراسته الأنثروبولوجية حول قبائل "آيت عطا" وعلاقاتها بـ "زاوية أحنصالة"[3]. لقد انتقد (حمودي) أهم استنتاجات (إرنسنت كلنر)، خاصة فيما يتعلق بمبدإ "المساواتية الانقسامية" و"الطبيعة المسالمة والمحايدة" للصلحاء وشيوخ الزوايا، كما أكد رفضه التام لفكرة "انفصال القبيلة عن مجال الدولة" – والتي عبر عنها الانقساميون من خلال مقولة "السيبا"، وصراع البربر ضد العرب في شخص المخزن–. وبطبيعة الحال، لا يخفى أن هذه الأطروحة في الأصل،

---

1- ديل إيكلمان، "الإسلام في المغرب"، مرجع سابق.
2- عبد الله حمودي، "الانقسامية، التراتب الاجتماعي..."، مرجع سابق.

3 - Ernest Gelner , « The Saints of Atlas » , op.cité

كان قد روج لها – وكما رأينا من قبل – الخطاب الكولونيالي الفرنسي، وذلك في إطار استراتيجية استعمارية معروفة.

لقد حاول (إرنست كلنر) إذن، وحسب (حمودي) دائما، فرض نظريته البسيطة على حالة سوسيو–تاريخية مركبة، مضيفا أنه كان بالإمكان لهذه النظرية أن تلاقي بعض الحظ من النجاح، لو كان الناس في المجتمع المدروس أنفسهم يتمسكون بالإيديولوجية الانقسامية التي يروجون لها ويعيشونها كواقع. لكن، وكما تؤكد الوثائق التاريخية ومعطيات الواقع المعيش، يخلص (عبد الله حمودي) إلى أنه "لا إيديولوجية شيوخ القبائل، ولا النظرية الانقسامية الموازية تصف واقعا فعليا"[1].

لعل هذا ما سبق وأكد عليه الباحث (بول باسكون P.Pascon )، حين اعتبر بأن القبيلة بالمغرب تشكل "جمعية سياسية مبنية على عوامل اقتصادية، جغرافية، أي علاقات الإنسان بالأرض والطاقة البشرية والثروة الطبيعية لفضاء ما، في مستوى تكنولوجي معين"[2]؛ وليست الأنساب هنا سوى تعبيرا عن إيديولوجيا. أو كما يضيف الأستاذ (عبد الكبير الخطيبي): فمن ارتباط أو تفكك هذه الأنساب، تنبعث حركة للسيطرة متخفية وراء إيديولوجية نسبية، ووراء مساواة مفترضة بين الأجزاء"[3]. وبالعودة إلى (بول باسكون)، يمكن أن نستحضر هذا النص الذي يلخص – في اعتقادنا – أهم عناصر نقده للنظرية الانقسامية: "أعتقد أن القبيلة في شمال إفريقيا الحديث (ق. 19 و 20)، ليست تجزيئية إلا حين ننسى وجود عائلات وأنساب في الأسفل، ووجود سلطة المخزن في الأعلى. وهي ليست تجزيئية، لا في المجتمع الصغير micro- société ولا في المجتمع الكبير

---

[1]- ليلى أبو اللغد، مرجع سابق، ص 38، وللإطلاع بتفصيل على النقد الذي وجهه عبد الله حمودي للأطروحة الانقسامية في شخص (إرنست كلنر)، يمكن الرجوع إلى مقال الباحث حول: "الانقسامية، التراتب الاجتماعي، السلطة السياسية والقداسة"، مرجع سابق.

[2]- راجع عبد الكبير الخطيبي: "النقد المزدوج"، مرجع سابق، ص196

[3]- راجع عبد الكبير الخطيبي، نفسه، ص 196

macro- société . فالتجزيئية في الواقع شكل للهروب أمام مشكل الاستيلاء على السلطة القايدية، فهي وسيط بين النسب والدولة الممركزة"[1].

لقد ظل الانقساميون بذلك، أوفياء لأطروحة (R. Montagne ) حول "البرابرة والمخزن"[2]. بل أكثر من ذلك، قد شكل (ابن خلدون) المرجع الأساس دائما بالنسبة إليهم جميعا: سواء بتأكيده على أهمية "النسب" في تقعيد العلاقات الاجتماعية والسياسية أو في تضخيمه لعوامل "الصراع العصبي"، كصراع بين "البدو" و"الحضر" أو بين "القبيلة" و"الدولة"، أو بنزعه صفة التاريخية (L'historicité) عن المجتمعات المغاربية. ولا شيء يدعو للغرابة أو الاستغراب هنا، أمام الشهادة التي أدلى بها (إرنست كلنر) في حق "معلمه الأول" ابن خلدون، والذي لا يتردد في نعته بالأب المؤسس للخطاب الانقسامي.

في الختام، بقي أن نثير مسألة نراها جوهرية في هذا الإطار، ويتعلق الأمر طبعا بالبعد الإمبريالي الذي قد تفصح عنه بعض مضمرات هذا الخطاب الانقسامي. وقد يبدو ذلك في تأكيد هذا الأخير على أن المغرب العربي – وكما تقدم – لم يكن قط دولة ممركزة، أو كما عبر عن ذلك (د. هارت): كان هناك دائما انفصال بين الدولة والمجتمع، مما يؤكد واقع "السيبا" كتعبير سياسي عن رفض القبائل البربرية للمخزن العربي.

لا شك إذن، أن في هذا التأكيد استمرارية قوية لنفس مسلمات واستنتاجات الطرح "الكولونيالي الفرنسي" بهذا الخصوص. ألم يكن منظرو الإدارة الاستعمارية الفرنسية يسعون – وبكل الوسائل المعرفية المتاحة – إلى تفكيك وحدة الصف الوطني، بضربهم الأسس التاريخية، الاجتماعية والثقافية لهذه الوحدة؟ وإلا كيف يمكن أن نفسر – وفي نفس السياق دائما – إصرارهم على تفجير ذلك "اللغم الإثني" الخطير: (عرب + بربر = الانفجار)؟ إن حتمية الانفجار هنا، كانفجار سياسي بالأساس، هي ما تغذيها وتؤكدها

---

[1] - راجع عبد الكبير الخطيبي ،نفسه، ص 196

[2]. R.Montagne : « Les Berbères et le Makhzen… » ; op.cité-

تلك العداوة المتوهمة (في مخيلة الكولونياليين) بين عرقين متعارضين ومتنافرين: "البربر" من جهة (وهم الأهالي/ الأصلاء)، و"العرب" في الجهة المقابلة (وهم غزاة/دخلاء).

لقد كان موقع فرنسا بين هذين الكيانين المتعارضين – وكما هيأت له نتائج الأبحاث الكولونيالية – هو "المركز" الذي سيلعب دور الوسيط/الحكم بين طرفي الصراع، لتنقلب الصورة رأسا على عقب، ويتحول "الحكم" L'arbitre إلى "حاكم" و "متحكم". لعل هذا ما يجسده بعمق، المثل العربي الشائع: "فرق تسد"؛ إنه المنطق ذاته الذي وجه تعامل الفرنسيين في إطار سياستهم الاستعمارية للمغرب.

باختصار شديد، قد لا تختلف "الأطروحة الانقسامية" كثيرا – (في إثارتها للمسألة الإثنية)– عن سابقتها (نعني "الأطروحة الكولونيالية"). فإذا كانت رهانات الفرنسيين الكولونيالية، قد تمت في إطار المفهوم التقليدي للاستعمار، فإن رهانات أمريكا الاستراتيجية – ومن خلال سياسة البحث الأنثروبولوجي "الانقسامي" وسياسات أخرى موازية– قد لا تخفي نزوعا إمبرياليا محموما، في إطار استعمار ثقافي، اقتصادي وسياسي أيضا؛ ولعل مسلسل العولمة اليوم –(وبالشكل الذي يكرس فيه للتفوق والهيمنة الأمريكيين)– ليس إلا غطاء لهذا النمط الجديد من الاستعمار.

إذن وبالرجوع إلى حالة المغرب العربي وبعض بلدان شمال إفريقيا، كيف يمكن تفسير تلك العودة، وبكل قوة، إلى الورقة الإثنية: (عرب/بربر)، إن لم تكن هنالك إرادة سياسية موجهة نحو تمزيق وتفتيت وحدة البلاد ثقافيا، لغويا، اجتماعيا وسياسيا؟ بل أكثر من ذلك، كيف نفسر استمرار بعض القوى العظمى في دعمها، أو على الأقل تزكيتها بشكل من الأشكال لواقع "الإنفصال"؛ الذي لن يزيد الوضع إلا تجزئة وانقساما بين الأعراق والثقافات والشعوب بالمنطقة المغاربية؟ ونحن نطرح هذا السؤال العريض، يجب أن نتنبه إلى الأهمية الجيوستراتيجية للمغرب: موقعا، ثروات طبيعية وإمكانات ومؤهلات واعدة.

ألم تنجح الإمبريالية الأمريكية في سياستها الهيمنية من خلال تحريك هذه الورقة الإثنية، خاصة في العراق: (عرب/أكراد، سنة/ شيعة، مسلمون / مسيحيون... ) ؟

ألم يكن رهان هذه الأخيرة ولا يزال، هو صنع كيانات انفصالية هنا وهناك؛ والهدف طبعا هو خلق "بؤر توتر" لإضفاء شرعية أكبر على عمليات تدخلها المباشر في شؤون الدول والشعوب؟ بل أكثر من ذلك، ألا يعني ذلك من بين ما يعنيه خلق أسواق جديدة لتجارة السلاح والدمار؟ وعلى مستوى آخر من التحليل، ألم يقترن نعت "قبلي" و"انقسامي" في الكتابات الأنثروبولوجية، وفي الصحافة الأمريكية بصفة "الإرهاب"؟ أليس "العربي" – وبحكم تجذره "القبلي"، وثقافته "الانقسامية"– يبقى مرشحا أكثر من غيره لحمل هذه الصفة: (الإرهاب) وتصديرها لباقي العالم؟! لعل هذا ما دافعت عنه، ولا تزال، بعض الأطروحات "الانقسامية" المتطرفة في مجال "البحث الأنثروبولوجي الأمريكي" المعاصر[1]؛ مما قد يجد له صدى واسعا من داخل الخطاب السياسي الرسمي، خاصة منه المحسوب على أوساط ما أصبح يعرف بالمحافضين الجدد.

---

1- راجع بهذا الخصوص: ليلى أبو اللغد، مرجع سابق، ص ص (41-42)؛ "...إلا أن الإساءات المتداولة المقصودة للنظرية الانقسامية لأغراض التحليل السياسي مزعجة. ففي إحدى افتتاحيات جريدة النيويورك تايمز، التي كتبها أكاديميون، استخدمت القبيلة كوسيلة شرح (للإرهاب) الشرق أوسطي" ، نفسه؛ ص 41.

# خلاصة عامة
# واستنتاجات

## خلاصة عامة واستنتاجات

وبعد، فإن تطور المجتمعات المغاربية بعد عصر ابن خلدون والأحداث السياسية التي أثرت على البنى الاجتماعية لهاته المجتمعات، تجعلنا نتسائل هل مازالت هناك بقية من مفهوم القبيلة كبنية؟ ومفهوم القرابة كإسمنت اجتماعي، ومفهوم العصبية كمحرك للأحداث وكسبب في نشوء وزوال الدول والأمم؟

الشيء الأكيد أن هناك تحولات طرأت على المنظومة المفاهيمية السابقة جعلتنا نبتعد عن زمن ابن خلدون باتجاه المغايرة، ومن هذه التبدلات على سبيل المثال:

– أن القبائل التي كان يحكمها العرف والتقاليد دخلت تحت سيطرة دول مركزية تطبق قوانين تتناقض أحيانا مع هذه الأعراف وقد تؤدي إلى تدمير التماسك الاجتماعي التقليدي في تلك المجتمعات تضاف إلى ذلك أن المصادر والأماكن الطبيعية التي كانت تسيطر عليها هذه القبائل والتي بفضلها كانت تشبع حاجاتها، أصبحت هذه المناطق موطنا لكثير من المشروعات الحديثة وكانت النتيجة إحداث أنماط جديدة في تقسيم العمل وتراكم الثروة الذي أدى إلى التراتبية الاجتماعية[1] ومظاهر السلطة والقيادة.

– نمو التنظيم البيروقراطي الحديث وظهور العمل المأجور الذي حول البدوي إلى موظف وأجير، والتركيز على الكفاءة في تحقيق الأهداف الإنتاجية والتربوية وغيرها.

– تقديم وسائل الإعلام لايديولوجية جديدة محل إيديولوجية القرابة تقوم على ربط الأفراد بوحدات اجتماعية وسياسية أوسع هي الوطن والأمة[2]، كما تعمل على إقناع الناس بان أسس هذه الرابطة هي المواطنة والعيش في وطن واحد وليس انزواء الوحدات الانقسامية على بعضها البعض والتي حاولت الدولة المركزية القضاء عليها حيث أصبح السياسيون يخاطبون شعوبهم على أساس هذه الإيديولوجية الجديدة وليس على أساس الهوية بقولهم: "يا أيها المواطنون" عوض "أبناء العرش الفلاني أو القبيلة العلانية أو يا بني فلان" فتحول الخطاب من مخاطبة القبيلة إلى مخاطبة الشعب وأصبحت أو حاولت السلطة المركزية كفاعل إنتاج أو إعادة تركيب الهوية.

– أدت سياسات توطين البدو في المناطق التي يسود فيها التنظيم القبلي إلى إدخال أبناء هذه المناطق في حياة الاستقرار والزراعة والتجارة والصناعة والتعليم، سواء أكان التوطين بمعناه الجغرافي الميداني الذي يعني فرض الاستقرار والتثبت في المكان أم كان

---

[1]- د. محمد عبده محجوب، مقدمة لدراسة المجتمعات البدوي، مرجع سابق، ص 24.
[2]- د. مجد الدين عمر خيري، العائلة والقرابة في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 194.

التوطين بمعناه السوسيولوجي والذي يعني إدماج القبيلة أو الكيانات المشابهة لها في المجموعة الوطنية بمختلف الوسائل للقضاء على التضامن القرابي والولاء المحلي الجهوي والتصرف في الملكية العقارية بشكل جماعي وهذا بإدخال قيم وهويات جديدة غيرت مستوى الوعي وطرق التفكير وأساليب التنشئة وتقسيم العمل.

وبالفعل فإن عملية الاندماج التي تعني الانصهار والتوحد عكس العزلة والتهميش والانقسام والتي قامت بها الدولة الوطنية لما بعد الاستقلال كانت تهدف إلى تحويل ولاءات الأفراد والجماعات من ولاءات قبلية عائلية جهوية إلى ولاءات مدنية جمعوية يحددها إطار ثقافي (العروبة والإسلام) ويؤطرها ولاء سياسي هو الوطنية، فإنها مست المجموعات التي ظلت مهمشة لقرون وأسقطت من برامج التنمية والتخطيط وأصبحت شغلا شاغلا للدولة الوطنية خصوصا بعد ظهور الزحف الريفي نحو المدن والسواحل والنتائج المتمخضة عن ذلك من انحراف وعنف وغيره وعدم استقرار نفسي حصل للبدو جراء تغيرات المحيط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والتي نتجت عنها تغيرات مورفولوجية وثقافية في الفضاء والزمن الجديدين، فدخول أدوات التكنولوجيا الجديدة أدخل معه قيما وعادات جديدة في حياة الرعاة ومربي الماشية كتغير الطعام واللباس واستبدال الرواية الشفوية بالإعلام المسموع والمرئي.

اجتماعيا تفككت المجموعات القبلية جراء الاستقرار الجزئي وتفتت معها العلاقات القرابية، ففي البداية كانت العشائر تحتل فضاءات رعوية وفلاحية ثم تحولت إلى العائلات الممتدة التي ما لبثت أن تجزأت إلى عائلات نواتية صغيرة وعملية التفكيك هذه بدأت مع الاحتلال الفرنسي بتدمير البنى الاجتماعية الأهلية خاصة في الجزائر حيث أحدث انقساما بين المجتمع البدوي الذي اعتبره خصمه الأول وخاض معه حربا ضروسا وبين المجتمع المستقر الذي رأت فيه فرنسا الصديق المحتاج للحماية.

وقد عمقت إيديولوجيا الانقسام بين البربر والعرب والمستقرين والبدو وشبه البدو مع ما رافقها من ثنائيات كاعتبار القبائلي عقلانيا، جديا في العمل وله روح المبادرة ومتقشفا

ومنضبطا مقابل العربي الكسول المتسيب وعوضت التنظيم القبلي شبكة إدارية ذات رقابةَ صارمة إضافة إلى استيلاء الاحتلال على الملكية العقارية للقبائل.

هكذا بدأت عملية التدمير وقد عززت الدولة الوطنية صيرورة التفكك القبلي عن طريق التقسيم الإداري الذي كسر الأطر القبلية وأضحت علاقة الدولة بالأهالي مباشرة، وقد كان بالإمكان أن تلعب هذه البنى دورا في الحفاظ على التوازن الاجتماعي وامتصاص مخلفات ا لأزمات نفسيا واجتماعيا وكانت نتيجة التدمير والتفكيك ظهور المجتثين Les déracinés بتعبير بورديو الذين بدؤوا في البحث عن استرداد معالم ذاتهم التي حطمها الاستعمار وهمشتها الدولة الوطنية ووجدوها في الإطار الديني والثقافي.

استمرار ظهور النزعة الفردية مع انتشار التعليم والتخصص والعمل الأجري قلص من صور التضامن الجماعي ونقل الأفراد من نمط حياة جماعية قائمة على الوحدة العشائرية ذات تضامن قرابي إلى حياة قائمة على الفردانية لكن هذا لا يعني اختفاء أو إلغاء المجتمع القبلي المحلي وتاريخه رغم اختفاءه هيكليا فالقبيلة استمرت نفسيا وثقافيا ووجدانيا.

لعل توظيف شبكة العلاقات القرابية في الأنشطة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية يظهر حضور واستمرار الجماعات الأولية، كما أن استراتجيات العمل السياسي باتت تستنجد بالشبكة العائلية والهوية القبلية وقد غذّى ذلك غياب الديمقراطية وضعف أساليب المشاركة التمثيلية في تسيير الشؤون العامة مما جعل العلاقة بين المجتمع المحلي والدولة المركزية تتسم بالتوتر والإقصاء تضاف لذلك مشاكل البيروقراطية والمحسوبية والشخصانية المؤسساتية كلها كانت دافعا لإذكاء الولاء "للهويات الماتحت الوطنية"[(1)].

إضافة لذلك فإن النقلة الكمية في عملية التحديث لم تواكبها نقلة في العقل تجلى ذلك في غياب مفاهيم الديمقراطية والعقلانية والحداثة من عموم الذهنية العربية الإسلامية لذلك كان طبيعيا أن ترتد هذه الذهنية إلى أقرب مرجعية خصوصا في ظروف الإخفاق والفشل،

[1]- د. نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 82.

وهو ما يعني حسب البعض نهاية المجتمع وعودة القبيلة كنزعة وكهيكل مرتبط بالقرابة التي هي علاقات محددة بالنسب وتفرعاته .

أما المجتمع فيرتبط بظاهرة الحداثة حيث يتقاطع مع مفهوم العقد الاجتماعي الذي أسس للدولة التي بتشكيلها برزت عقلنة الغرب المتزايدة حيث شهدت إنشاء مؤسسات وبيروقراطيات مدنية وعسكرية، وكانت عقيدتها المصلحة العامة "التي تجعل كبار الموظفين يتخيلون أنفسهم كمأمورين لدولة محايدة، قوية، وظيفية ومميزة عن المجتمع المدني، ويتصرفون وفقا للدور الذي يمارسونه لا طبقا لأصلهم الطبقي وأرائهم السياسية أي مؤسسة الدولة"[1]. والتي يعتبرها **دوركايم** عضو العقلانية الذي وظيفته الأساسية التفكير وليس الانقياد للتفكير الطائش عند العامة.

وهكذا اعتبرت عودة القبيلة أو القبلية عودة المجتمع القرابي غير العقلاني ونهاية المجتمع التعاقدي المعقلن، وساهمت هذه العودة أيضا في إعادة إنتاج قبلية جديدة بطلها الشخص[2] La personne الذي يحتل مكانة أهم من الفرد L'individu هذا الشخص يجب عليه لعب دوره في المسرح العام بناء على قواعد جد دقيقة من منتج للحياة إلى مستهلك لنمط معين من الحياة، " في هذه المسرحية يظهر الفاعلون لكن عندما تنتهي المسرحية يذوب كل واحد في الآخر".

إن القبلية الجديدة تمكننا من فهم مسار إلغاء الفردانية وإبراز دور الشخص داخلها وهذا من آثار ما بعد الحداثة حسب مافيزولي حيث برزت قبائل عاطفية (رياضية، صداقية، دينية) وأخرى كل واحدة منها لها مدة الحياة حسبما يستثمر فيها أعضاؤها ومهما كان المجال فلابد من الانخراط في الروح الجماعية عن طريق احترام طقوس الانتماء لتحقيق الذات داخل المجموعة.

---

[1]- برتران بادي- بيار بينيوم، سوسيولوجيا الدولة، مرجع سابق، ص 10.

[2] -Michel Maffesoli , Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse collection sociologies au quotidien, méridiens klincksieck, Paris 1988, p 172.

ما قلنا آنفا من حيوية القبيلة وعودتها مجددا تشكل انتكاسة تجعل من تجاوز الخلدونية شعارا فارغا من المعنى طالما يظل محرك التطور الاجتماعي هو العصبية أو روح العصابة حسب تعبير **العروي**[1]، وطالما ظلت الثقافة السياسية السائدة تحتفظ بمفردات ومضامين من القاموس الانقسامي كالقرابة، القبيلة، العائلة، الزبونية، اللف فهي مترسبة في عقولنا وقلوبنا وسلوكنا اليومي ومن استعمالاتها: "ولد بلادي، ولد حومتي، ولد عمي" لذلك كثيرا ما تتعارض الولاءات الضيقة مع الولاء للمجتمع الكبير أو الأمة ولعل أعمال العنف والاعتداءات على التجهيزات والأملاك التي تصحب عادة مباريات كرة القدم سوى تعبيرات عن عمق الانقسامات.

---

[1]- د. بن سالم حميش،الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2007م، ص 55.

# قائمة المصادر
# والمراجع

# قائمة المصادر والمراجع

## أولا :المراجع باللغة العربية

**القرآن الكريم**

### ا- المصـادر


1- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الجزء الأول علق عليها وحققها عبد السلام الشدادي، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، الجزائر، 2006م.

2- ابن خلدون عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا: عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد ابن تاويت الطنجي، الشركة الدولية للطباعة –القاهرة 2003م.


### ب-الموسوعات و المعاجم


بودون .ف.بورّيكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007م.

بيار بونتي ميشال إيزار وآخرون، معهد الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا: ترجمة وإشراف: د.مصباح العيد، المعهد العالي للترجمة، ابن عكنون، الجزائر، ط1، 2006م.

## ج- الكتــب


1- أبراش إبراهيم ، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، بدون سنة.

2- إدريس إبراهيم ، العرب والغرب، أية علاقة ..أي رهان ؟ دار الاتحاد للطباعة و النشر بيروت ط1 ، 1998 .

3- إدوارد سعيـد ، الإستشراق ، النعرفة ، السلطة ، الإنشاء ، ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية ط6 سنة 2003 .

4- الأنصاري محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجي الإسلام، دارالشرق والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، نشر مشترك ط2، 1999م.

5- أومليل علــي ، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، دار النشر التقنية لشمال أفريقيا، طرابلس، ليبيا،1980 .

6-الجابري محمد عابد،العقل السياسي العربي "محدداته وتجلياته،مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.

7- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،1971.

8- الحسن إحسان محمد، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2005م.

9- الحمودي عبد الله ،الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسي والقداسة، ملاحظات حول أطروحات غلنر من كتاب الأنثروبولوجيا

والتاريخ "حالة المغرب العربي"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،بدون سنة.

11- خيري مجد الدين عمر، العائلة والقرابة في المجتمع العربي من كتاب: دراسات في المجتمع الغربي، اتحاد الجامعات العربية،الأمانة العامة، عمان، الأردن، ط1، 1985م.

12- الدقي نور الدين،المغرب العربي والاستعمار الفرنسي ، سراس للنشر، تونس1997 .

13- العروي عبد الله ، مفهوم الدولة، المركز الثقافي، بيروت، لبنان، ط،5 1993م.

14- العظمة عزيز،ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف – دار الطليعة للطباعة والنشر –بيروت ط 1 يوليو 1971م.

15- الفوال صلاح مصطفى ،علم الاجتماع البدوي، سلسلة كتب علم الاجتماعية والتنمية، الكتاب الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1974م.

16- القبلي محمد، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط – دار توبقال للنشر – الدار البيضاء- المغرب 1987م

17- المباركي محمد،بعض المعطيات حول الدولة والمجتمع خلال المغرب القديم، ضمن كتاب "جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"- مشترك. دار إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1992

18- المنجي حامد، توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع االمعاصر، بارفكت برينت. صفاقس، تونس، ط 1، جوان، 2004.

19- النبهان محمد فاروق ، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998.

20- الهراس مختار ،التحليل الانقسامي للبيانات الاجتماعية في المغرب العربي،

حصيلة نقدية، في: نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، فبراير 1986م.

21- الوردي علي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،الشركة التونسية للتوزيع تونس -1978م.

22- بادي برتران – بيار بيرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، ترجمة عبد الله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت،بدون سنة.

23- بسيوني صلاح الدين رسلان،السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دارالثقافة للنشر والتوزيع. شارع سيف الدين المصراني رقم2- القاهرة 1990.

24- بن سالم حميش،الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2007م.

25- بن سالم ليليا وآخرون، الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،بدون سنة.

26- بوطالب نجيب ، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، حزيران،يونيو 2002م.

27- حمودي عبد الله،الشيخ والمريد،النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيةالحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى- الداالبيضاء 2000 -

28- ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب"، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للطباعة والنشر الطبعة الأولى،الدار البيضاء 1989.

29- سامي زبيدة،انثروبولوجيا الإسلام "مناقشة ونقد لأفكار ارنست غلنر،
دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية رقم22 ، بيروت ط1،1997م.
30- شرابي هشام ،البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطباعة،
بيروت،بدون سنة.
31-شرابي هشام،مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الأهلية، بيروت،
ط2،1977.
32- شريف فاتن، الأسرة والقرابة، در الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1
2006 م.
33- شلق الفضل ،الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي
الإسلامي، دار المنتخب العربي للمدارسات والنشر والتوزيع،
بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ 1993م.
34- الطيبي العرب محمد، الأصول والهوية ، دار الغرب للنشر والتوزيع 2002 . 35-
عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999م.
36- علي فؤاد أحمد، علم الاجتماع الريفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.
37- فيليب لابورت تولرجان، بيار فارنييه،أثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة:
مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية
للنشر والتوزيع، بيروت، ط1،
2004 م.
38- قربان ملحم ، خلدونيات: قوانين خلدونية –المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع بيروت –لبنان ط1 –1984م.
39- لحبابي محمد عزيز، ابن خلدون معاصرا، ترجمة د. فاطمة الجامعي
لحبابي. دار الحداثة ط1 –1984 بيروت.
40- لومبارك جاك، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997م.

41- محجوب محمد عبده ، طرق البحث الأنثروبولوجي النسق القرابي، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.

42- محجوب محمد عبده ، مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية، وكالة المطبوعات شارع فهد السالم، الكويت، ط2، 1974م.

43- محي الدين مختار، محاضرات في علم النفس الاجتماعي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982م.

44- مزيان عبد المجيد ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب شارع زيغود يوسف، رقم،3 الجزائر 1988م.

45- مغربي عبد الغني ،ابن خلدون حياته وأعماله، ترجمة علي الناخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1971م.

46- ناصيف نصار،الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط،1 تموز (يوليو)، 1981.

47- واتربوري جون ،الملكية والنخبة السياسية في المغرب. ترجمة: ماجد نعمة وعبود عطية، دار الوحدة للطباعة والنشر – بيروت، ط1، 1982م.

48- وصفي عاطف ، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1981م.

## المجــلات


1- أبو يعرب المرزوقي، المغرب في فكر ابن خلدون، "ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية مقال في: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 28-29فاس مارس 2007 .

2- أبو اللغد ليلى،"المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي"،تر:أبو بكر باقادر، مجلة منبر الحوار العددان 32-33 ربيع و صيف 1994.

3- الدهان محمد (جامعة الملك محمد الخامس)، مجلة إضافات (المجلة العربية لعلم _ الاجتماع) تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع، العدد صيف 2009، بيروت.

4- بن سالم حميش،العرب والبربر في مختبر التاريخ الاستعماري"، جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 13 أكتوبر، 1995.

5- حمداوي محمد،القرابة والسلطة عند ابن خلدون "البذور الجنيني لانثروبولوجيا _ سياسية" مقال في ملتقى تيميمون حول مستقبل الأنثرولوجيا بالجزائر 1999 .

6- ضريف محمد،النسق السياسي المغربي المعاصر، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، دار البيضاء، المغرب، أبريل 1993م.

7- ظاهر مسعود،المشرق العربي المعاصر بين العصبية القبلية وعصبية الدولة القبلية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأنماء القومي، بيروت، العدد شباط 1983

**8**- لبيض سالم،من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد26، نوفمبر 2000.

## أطروحات

- طالبي توفيق،مصادر الفكر السياسي عند ابن خلدون، أطروحة ماجيستير، قسم علم الاجتماع، جامعة وهران 2001م.

## ثانيا : المراجع باللغة الفرنسية


### I - Encyclopédies

1- Encyclopaedia,Universalis- corpus 11- France 1990.
2- Encyclopaedia, Universalis- corpus 13- France 1990.

### II - Ouvrages

1-Abdelwahab Bouhdiba, A propos d'une théorie de la colonisation in : A la recherche des normes perdues, maison tunisienne de l'édition 1973.
2- Alain Mahè, La révolte des anciens et modernes (de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine) in Hosham Dawod et autres .
3- Emile Durkheim, De la division du travail social, 7eme édition, Paris , Presse Universitaire de France, 1960.
4- Emile Masqueray, Formation des cites chez les populations sédentaires de l'ALGÉRIE archives maghrébines (CNRS) EDISUD la calade aix en provence, 1983.
5- Eugene Daumas,Mœurs et coutumes de l'ALGERIE édition ANEP, ALGER 2006.
6 - HANOTEAU et A: Le tourneux, Les coutumes Kabyles, Besti éditions, ALGER.

7- Hosham Dawod, Tribus et pouvoirs en IRAK in: Tribus et pouvoirs en terre d'islam

Ouvrage collectif, Armand colin, Paris ,2004.

8- Jacques Berque, Les sociétés nord, Africaines vue du haut atlas in: OPERA minora.

9- Jacques Berque, Opéra Minora II éditions Bouchène Paris, 2001.

10-Jonathan Friedman, Choc de cultures et logique du déclin hégémonique in: Hosham Dawod et autres.

11- Laroussi lamri, Pour une sociologie de rupture: La tribu au Maghreb Médiéval – faculté des sciences humaines et sociales de Tunis série sociologie 2eme,1997 .

12- Maurice godelier, A propos des concepts de tribu, ethnie et état (formes et fonctions du pouvoir politique) in: Hosham Dawod et autres ouvrage collectif: Tribu et pouvoirs en terre d'islam Armand colin, Paris 2004

13- Michel Maffesoli, Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse collection sociologies au Quotidien, méridiens klincksieck, Paris 1988

14 -Mohammed Tozy et Abderrahmane Lakhassi, Le Maroc des tribus: Mythe et réalite in: HOSHAM DAWOD et autres ouvrage collectif: Tribus et pouvoirs en terre d'islam Armand Colin, Paris, 2004.

15- Olivier roy, Groupes de solidarité, territoires,

réseaux et états dans le moyen orient et l'asie centrale in. Hosham dawod et autres.

16- Pierre Bonté et autres, Al ansâb, la quête des origines, édition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.

17- Pierre Bonté et autres, Emirs et présidents, CNRS éditions, Paris, 2001

18 -Robert Montagne, Regards sur le Maroc (préface de jacques Chirac premier ministre),le titre original est: la vie sociale et politique des berbères, centre des études sur l'Afrique et l 'ASIE moderne, CHEAM, Paris, 1986.

**III - Revues**

1- ABDERAHMANE MOUSSAOUI, L'anthropologie en Algérie, revue prologue N° 32 Hiver 2005 .

2- Bonté Pierre, La tribu: nouvelles approches, revu prologue N° 32 Hiver 2005.

3- François Pouillon,La société segmentaire et ses ennemis prologue N° 32.

4- Hassan Rachid,Le Maghreb dans le débat anthropo-logique in: prologue N 32 Hiver,2005.

5- Riccardo Bocco,ASABIYÃT tribales et états au moyen orient "confrontation et connivences in: MAGHREB- MACHREK N° 147, Jan, mars, 1995.

